·新政治科学论丛·



Democracy and Modern Society

民主与现代社会

主编/ 李 强







民主与现代社会

Democracy and Modern Society

"新政治科学"，既可以解释我们的基本关怀，也可以展示我们在方法论上的志趣。论丛的主要目标是探讨政治理论，而探讨的方法则力求兼收并蓄，既包容哲学的亦即理性主义的方法，探求政治中的规范性问题；也包括历史的方法，关注思想史以及重要政治事件的政治史研究，力求把政治理论放到特定的情境中去，揭示哲学方法无法看到的内涵；同时，我们也不排除对政治现实问题进行实证研究——当然，就我们的志趣来讲，我们尤其欢迎具有明显理论意涵的经验研究。

——李强


ISBN 978-7-301-24537-8

9 787301 245378 >

定价：49.00元

·新政治科学论丛·



Democracy and Modern Society

民主与现代社会

主编／李　强

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

民主与现代社会/李强主编. —北京:北京大学出版社,2014.8
(新政治科学论丛)
ISBN 978-7-301-24537-8

Ⅰ. ①民… Ⅱ. ①李… Ⅲ. ①民主—研究 Ⅳ. ①D082

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 162592 号

书　　　名:民主与现代社会
著作责任者:李　强　主编　陈　伟　执行主编
责 任 编 辑:倪宇洁
标 准 书 号:ISBN 978-7-301-24537-8/D·3630
出 版 发 行:北京大学出版社
地　　　址:北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　　址:http://www.pup.cn
新 浪 微 博:@北京大学出版社
电 子 信 箱:ss@pup.pku.edu.cn
电　　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62753121
　　　　　　出版部 62754962
印　刷　者:北京飞达印刷有限责任公司
经　销　者:新华书店
　　　　　　730 毫米×980 毫米　16 开本　21.25 印张　393 千字
　　　　　　2014 年 8 月第 1 版　2014 年 8 月第 1 次印刷
定　　　价:49.00 元

序

一直想出版一套以政治理论为研究对象的丛书，也一直为寻找一个合适的名称而苦思冥想。孔子尝言，名不正则言不顺，言不顺则事不成。对于一套丛书而言，一个合适的名称可清楚昭示自身的宗旨与风格。

就其本意来讲，这套丛书以探讨“政治理论”为宗旨。在此，有必要先对“政治理论”作一番界定。政治理论在本质上乃是关于秩序的理论。人类为了能够过某种形式的群体生活，必须构建秩序(order)。秩序之构建必然涉及三方面的问题，这些问题构成政治理论关注的主要对象。第一，认同(identity)问题，即“我是谁”的问题。广义的认同问题涉及个体与群体的关系、群体之间的关系、人类与超越价值之间的关系等。我们今天所熟知的个人主义、集体主义、民族主义乃至形形色色的宗教原教旨主义均试图对政治中的认同问题作出回答。按照韦伯的观点，人对权威的服从以对权威合法性的认可为基础，而不同的合法性模式显然与认同模式密切联系。第二，政治制度(political institutions)问题。政治制度是群体赖以构建秩序的制度框架。政治制度可包含多重层面：一曰国家与社会的关系，对此问题的不同回答构成从无政府主义、自由主义到极权主义意识形态光谱的核心内涵；二曰统治权威与被统治者的关系，从亚里士多德以来形形色色的政体学说均以此为探讨对象；三曰政府内部之结构功能与运作，诸如行政、立法与司法诸制度之关系以及各制度之内部结构与运作。第三，公共政策(public policy)问题，涉及政府在具体问题上的政策原则、目标以及实施程序等。用西方政治学的流行术语来表达的话，公共政策关注的核心问题是“谁得到什么”的问题。最近二十多年来英美政治哲学的核心问题即是公共政策问题。譬如，罗尔斯《正义论》的主旨是探讨社会正义问题，罗尔斯的批评者大都也是围绕正义问题展开的。

对于这样一套以政治理论为宗旨的丛书，最简单而又贴切的名称应该是“政治理论”。事实上，西方不少此类学术书籍直接冠以“政治理论”的名称。然而，不幸的是，“政治理论”在中国具有太宽泛的含义，可能引起太多的歧义与误解。虑及此，我们只好放弃。

另一个可资选用的名称是“政治科学”。从广义的角度言，尤其是用德文Wissenschaft的含义来理解，本丛书追求的目标与方法就是政治科学的方法，即用现代学术方法探讨政治理论问题。然则，“政治科学”这一术语几乎从诞生时起就包含了太多科学主义与实证主义的意涵。特别是在近代中国，所谓“科学”，往往和自然科学方法、经验调查甚至量化分析联系在一起。对于探讨政治秩序而言，这些方法固然重要，但它无法涵盖关乎秩序的所有问题。

“政治哲学”或许是不少人钟意的选择。最近以来，政治哲学俨然成为许多人津津乐道的学问，而本丛书的宗旨也的确与人们所理解的政治哲学颇为一致。但尽管如此，我们仍对“政治哲学”这一名称心存疑虑。原因在于，政治“哲学”给人一种相当理性主义(rationalist)的感觉。“哲学”就其本意而言是一种“批判性思考”(critical thinking)。“批判性”指的是不接受任何现成的——传统的、流行的、大众的——关于事物的见解，对事物进行穷根究底的探索，以揭示事物的本质属性，达致真理。按照施特劳斯的说法，政治哲学是哲学的一个分支，其目标是探索有关美好生活、美好社会的“知识”，或者更确切地说，用关于政治事物本质的‘知识’代替关于政治事物本质的‘意见’。政治哲学有一个隐含的预设，人们可以通过思辨，找出政治规范的原则，这些原则是抽象的，而且往往是超越时空的。

尽管本丛书的宗旨包含对美好政治生活的规范性探索，但我们不希望将政治理论限制在“哲学”的、规范性探索之内，我们也怀疑是否可以找到超越时空的、抽象的规范性原则。我们以为，政治领域中的规范性问题虽可以通过理性的方法探讨，但探索者需时时谨防理性的傲慢，理解政治的历史性与现实性。这意味着，政治中的选择可能既受到历史的影响，又受到客观现实的制约。因此，思考政治中的规范性问题就不可能是一个超越时空的抽象的哲学思辨，而可能是既考虑历史与文化背景、又考虑现实可能性的综合平衡。

在思考过程中，我们邂逅了沃格林(Eric Voegelin)。为了表达他对政治的理解，沃格林曾写过一本很有影响的小册子《新政治科学》(*The New Science of Politics*)。该书以“新政治科学”为名，其批判锋芒直指二战之后美国政治学中居于主流地位的科学主义、实证主义模式。沃格林指出，19世纪以来以实证主义、科学主义为基础的社会科学与政治科学专注于自然科学方法的运用，使研究的理论相关性从属于方法论，从而无法对“有关存在领域之本性的真理”进行探索，这不是真正的“科学”，而是对科学的颠覆。不过，沃格林也不认为政治存在中的真理问题可以简单地用哲学方法来获得，尤其不能仅仅依靠阅读经典作家的伟大著作来获得。原因在于，人类存在具有“历史性”以及“具体情境中的独特性”。用沃格林的话来说，“人在社会中的存在是历史的存在；一种政治理论如果

企望洞察原则的话，就必须同时是一种历史理论。”同理，人在社会中的存在是一种具体情境中的存在，因此政治理论同时也必须是一种现实的理论，一种经验的理论。

沃格林“新政治科学”的概念之引人入胜之处在于，第一，它坚持“政治”在政治理论中的核心地位，政治不是经济的附属，政治理论不是像罗尔斯所说的那样是一种“应用伦理学”，政治科学是一门具有“宏伟特性“的学问，它是“关于人类在社会和历史中存在的科学，以及关于普遍秩序原则的科学”。第二，沃格林复兴亚里士多德政治学的研究方法，强调政治理论的探讨必须综合经验的、历史的、哲学的乃至宗教的方法，以多重视角揭示关于人在社会和历史中存在的秩序原则。对这些观点，我们激赏不已，并愿以此来为这份新生的政治理论读物命名。

用“新政治科学”作为丛书名，既可以解释我们的基本关怀，也可以展示我们在方法论上的志趣。我们的主要目标是探讨政治理论，而探讨的方法则力求兼收并蓄，既包容哲学的亦即理性主义的方法，探求政治中的规范性问题；也包括历史的方法，关注思想史以及重要政治事件的政治史研究，力求把政治理论放到特定的情境（context）中去，揭示哲学方法无法看到的内涵；同时，我们也不排除对政治现实问题进行实证研究——当然，就我们的志趣来讲，我们尤其欢迎具有明显理论意涵的经验研究。

我们深信，以政治理论为研究对象并以兼容并包为方法志趣的“新政治科学论丛”，秉持纯正的宗旨与深切的公共关怀，必将对中国政治理论界产生积极的影响。但我们也必须坦承，对政治理论问题所做的上述判断以及由此确立的旨趣，并不是“新政治科学论丛”能够取得成功的充分条件，因为它在根本上尚需仰赖海内外政治学界同道极具个性化的共同努力。基于此，我们真诚地希望，有志于提升中国政治理论研究水平的学术同仁能够与我们一起将这款读物越办越好。

李　强

2008 年 5 月

编者的话

李　强



本期《新政治科学论丛》的主题是"民主与现代社会"。

关于民主，学术界的翻译与著述蔚为大观。本期收集的几篇论文及译文不奢望在民主理论方面有重大突破，只希望对与民主相关的若干理论或实践问题有更为细致的考察，促进学术界的探索。

霍伟岸的"洛克有没有一种民主理论？"试图回答困扰西方政治思想史学界的一个问题，即洛克的社会契约论是否可以被理解为近代西方民主理论的渊源。为了回答这一问题，作者从现代民主理论的五个要素出发，分别考察了洛克的人民主权观念、同意学说、代表观念、多数同意学说和反抗权理论。作者的基本结论是，在严格意义上，洛克的理论与现代民主理论相去甚远。但是，洛克思想包含了现代民主理论的诸多要素，为后来民主理论的形成奠定了基础。

段德敏的文章应该说是国内托克维尔研究中一篇十分难得的力作。从写作结构看，文章似乎只是一篇分析二战以来西方托克维尔研究主要路径的文献综述。但是，仔细读来，读者会发现，段博士以托克维尔为聚焦点，展示了当代西方政治哲学关注的一些核心问题，尤其是自由主义政治哲学的价值与局限性问题。段德敏分析了托克维尔思想与古典自由主义传统的张力。他关于托克维尔自由观念与民主概念的分析揭示了托克维尔思想的独特性，展示了托克维尔理论所包含的巨大原创性和潜力以及对当代政治哲学的可能启迪。

张福建先生的文章以美国选举法的修订为对象，展示美国选举法试图限制金钱对选举干预的努力。张文不仅可以被看做是一篇关于美国选举法历史沿革、现状的翔实论文，而且，颇为难能可贵的是，他从政治哲学的视角分析了隐藏在各种选举法方案背后的政治哲学冲突。

谈火生的文章以西班牙为案例，分析公民社会与民主化的关系。不少研究民主化的学者强调公民社会对民主化的促进作用，而谈火生从西班牙的个案中却发现一个成功的例外。无论从任何指标来衡量，西班牙的公民社会是相当弱小的，但西班牙民主化的进程却非常成功。谈火生的解释是，西班牙的公民社会在特征上以"合作型"为主。如果将西班牙的个案和巴西等国的经历放在一起分

析,就会发现,合作型公民社会可能促进民主化的发展,而对抗型公民社会可能扼杀民主化的发展。

本期收录了研究著名学者沃林民主思想的文章《沃林:一位民主的批评者》。沃林追求颇为理想化的民主目标,故对现代西方民主制度与实践持强烈批评态度。他对西方现代民主的批评基于几个理由。第一,他强烈批评代议制,断言哪里有代表,哪里就没有真正的民主。民主要求公民讨论并决定所有的公共事务,它涉及沃林所谓的"集体性"(the collectivity)。正是在这个意义上,沃林认为:现代民主是政治不平等的一种主要的形式,它更像是寡头制,而非真正的民主制。第二,沃林批评现代西方民主与资本主义的关联。沃林强调资本主义使社会变得极端不平等,进而导致公民权力不平等。第三,民主与福利国家走向总体化。沃林注意到,"大国家"越来越能够控制每个人生活的全部细节,掌握每个人的线索,让每个人都变得透明,而所有人都无处可逃。这个梦魇更像托克维尔而非韦伯的预言,它是一种柔性专制(soft despotism),它让我们的生活无法摆脱政府的监视和允许,无法离开政府的指导和支持。

泰勒的"现代民主内部的张力"从字面上看主要讨论民主的排他性问题。他列举了从加拿大到欧洲的众多实例,展示原有居民对"外来"居民、甚至公民的排斥。这里所涉及的其实是一个更大的问题,即所谓民主是否需要一个"同质的社会"的问题。诚如泰勒所言,对共同体的认同构成民主社会合法性的基础。借用卢梭的概念来说,公意形成的前提与基础必定是之前存在的关于共同体内涵与外延的共识。理解这一点对于思考在多元文化甚至多民族、多种族国家建立与维持民主政治至关重要。泰勒敏锐地注意到,在奥地利帝国体制下,不需要臣民之间有共享的认同,但在民主制度下,这种认同却是政权合法性的基础,是须臾不可缺乏的。"民主规则本身要求高度的相互理解、信任、认同。"

面对这种新的形势,泰勒的基本观点是,历史上曾经出现的雅各宾方式,即强迫"外人"接受共同体价值观的方式,已无法实施。在今天乃至未来,民主社会将不得不致力于一个持续不断的自我重塑过程:重新定义他们的普遍共识去接纳新到者,修改传统的政治文化去包容多样化的认同。

本期的"专题研讨"包括四篇论文,涉及对奥克肖特、休谟、英国观念论等问题的专门研究,以及一篇关于黄宗羲政治思想的研究。

陈伟的《奥克肖特的霍布斯研究》集中梳理了奥克肖特的霍布斯研究。奥克肖特既是当代颇有影响的保守主义思想家,也是独具一格的霍布斯研究专家。分析奥克肖特有关霍布斯的著述既有助于学术界理解霍布斯政治思想的要义,也可借此窥见奥克肖特政治思想的特征。

顾家宁的《分权、权威与公议:黄宗羲政治思想的渊源与新变》将黄宗羲的政

治思想置于宋明理学的整体脉络、尤其是以晚明刘宗周以及东林人士的思想为主线的政治实践之背景中进行考察，以期把握其在宋明理学政治思维中的连续性与新生性。文章分析了在东林人士影响下，黄宗羲政治思想对传统儒家政治思想的突破，包括从“致君”转为“限君”，从“众论”发展为“学校”，并由此强调黄宗羲的政治思想与近代民主之精神有暗合之处。文章的可圈可点之处不仅在于对黄宗羲思想的源流与内涵的翔实分析，而且还在于笔者对政治理论重要概念内涵的准确把握。这一点在传统中国政治思想研究中实属难能可贵。

徐志国的《论休谟对英国“乡村派”的批判》集中分析了休谟对“乡村派”的批评。国内学术界对休谟的研究大都集中在他的哲学思想，讨论其政治与经济思想者为数不多，对休谟参与当时英国政治的文字关注尤为不足。事实上，休谟处于英国政治与经济巨大转型的时期。在政治上，宫廷派与乡村派的论争揭示了英国现代宪政国家构建时期的曲折路径。从徐志国的文章中，读者可以领略休谟作为杰出的政治思想家对现实政治的独特理解。

在这组文章中，值得专门推荐的是曾国祥教授的《英国观念论：一个消逝的思想传统?》一文。研究英国自由主义演进史的学者不会不注意到以格林为代表的牛津观念论（又译“牛津唯心主义”）的独特贡献与重大影响。国内学术界对英国观念论研究尚少。曾国祥教授的文章不仅勾勒出英国观念论的全貌，而且强调英国观念论对于今天中文学术界思考形而上学、道德哲学与政治哲学所具有的重大意义。

本期还组织了一组阿伦特专辑，包括几位学人的笔谈以及几篇关于阿伦特的论文。阿伦特在当今国外学术界的影响与日俱增，尤其对共和主义的复兴功不可没。国内学术界近年来阿伦特研究蔚为大观。希望本期的“阿伦特专辑”能够为推进国内学术界阿伦特研究的深化有所贡献。

民主与现代社会

目录

·主题论文·



洛克有没有一种民主理论?*

霍伟岸**



内容提要 洛克是否明确提出了一种民主理论在西方学界一直是一个有争议的问题。在梳理洛克学界有关争论的基础上,从现代民主理论的五要素出发,对洛克的人民主权观念、同意学说、代表观念、多数统治学说和反抗权理论的探讨表明:不能认为洛克提出了一种现代民主理论,但洛克的政治理论对现代民主理论的形成和发展产生了巨大影响,这也为他在现代民主思想传统中奠定了重要地位。

关键词 洛克 民主 人民主权 同意 代表 多数统治 反抗权

洛克与现代民主理论的关系一直是西方政治思想史上一个饶有兴味的话题。首先需要说明的是,鉴于民主本身是个非常庞杂的概念,本文所说的民主仅限于政治民主。① 说到洛克,人们总是会马上想到自由主义,因此也会自然地把洛克与民主理论的关系理解为洛克与自由主义民主(或自由民主)理论之间的关系。但自由主义指向的是自由,而民主则指向平等,因此,自由主义民主只是政治民主的一个版本,强调的是"民主被赋予了自由主义的全部特质"。② 本文所讨论的民主不限于自由主义民主,而是泛指一般意义上的现代民主。所谓现代民主,概言之,主要是指现代民族国家普遍实行的代议制民主或间接民主,以与古希腊的城邦民主或直接民主相区别。这种现代民主至少包括以下五方面特征:(1) 人民主权观念:政府的一切权力来自人民,且人民作为一个整体永远保留着最高权力,这一最高权力(主权)不受任何限制;(2) 信托与代理:人民与政

---

* 本文的一个缩减版曾以《洛克与现代民主理论》为题发表于《中国人民大学学报》2011年第1期。

** 霍伟岸,对外经济贸易大学政治学系副教授。

① 按照萨托利的说法,政治民主是"主导的统领性民主","民主首先是个政治概念"。见〔美〕萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,东方出版社1998年版,第12页。除非特别说明,本文所使用的民主概念均指政治民主。

② 同上书,第415页。

治统治者之间存在着一种信托与代理的关系，这种关系在形式上是通过周期性选举来实现的，当选者是以人民代理人的身份来行使统治权的；(3) 政治平等：假定人民(具有特定国籍、心智健全的成年人)具有平等的政治人格和政治理性，拥有平等的投票权，在选举中必须做到“票票等值”；(4) 多数统治：假定多数人的意志可以代表全体人民的意志，民主在制度上是通过多数统治来加以实现的，这不仅体现在选举中获得多数票的人可以当选，而且体现在日常的政治决策必须体现多数人的意志(即以当选的人民代表的多数的意志作为决策的依据和指向)；(5) 反抗权：当统治者违背人民的信托时，人民可以将其撤换，在特定情形下(统治者强化其非法权力，力图长久维持非法统治时)可以通过革命来推翻现有统治者，收回授权，再重新授予新的信托对象。

做了以上说明之后，我们的问题就变成了：洛克与现代民主的五要素之间有着怎样的关系？换言之，洛克是否提出了一个现代民主理论？如何界定洛克在现代民主传统中的位置？洛克的政治理论对现代民主理论的形成和发展产生了怎样的影响？本文力图尝试回答这些问题。文章的第一部分首先梳理西方学界对于洛克与现代民主理论之关系的代表性学说；第二部分将回到洛克的文本，分别从上述现代民主理论的五要素出发，提出笔者对洛克有关论述的解说；第三部分将概要讨论洛克对现代民主理论的影响。

一

在 20 世纪 50 年代之前，西方学界的主流观点是从宪政传统来解读洛克，认为他主要关心的是为什么要有政治权力，或者说政治服从的基础这样的根本性问题。他重点讨论的是人的自然权利(自由)和政府权力的限度等问题，而不是政府的组织形式。民主问题在他那里不是重要问题，他也没有一个明确的民主理论。他虽然提及了多数统治，但通行的观点认为，他不可能真正信奉一种多数统治的民主学说，因为作为“个人主义者的君主”，[①]他的诸多著名原理，如人人生而自由、平等、理性的个人主义、不可让渡的自然权利和客观正义的自然法，是与多数统治学说不相容的。例如，萨拜因指出，虽然洛克提到了多数统治原则以及人民对政府的控制，“承认民主是可以想象的”，“认为民主政府是一个学术问题”，但他的基本立场还是旧式的、传统的，把人民的立法权力仅限于建立一个最

---

① 语出 C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau* (Manchester: University Press, 2 vols., 1925), I, p. 156，转引自 Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule* (Urbana: University of Illinois Press, 1965), p. 63，此书初版于 1941 年。

高立法机关。[①] 拉斯基(Harold J. Laski)也指出,虽然洛克讨论了政府的三种形式:君主、寡头和民主,但他所满意的政府形式是将立法权(象征着国家的最高权力)交给国王,只要王位世袭依赖于人民的同意即可。[②]

这个时期,只有肯德尔(Willmoore Kendall)的观点与众不同。他在其名著《约翰·洛克与多数统治学说》中把洛克刻画成为一个极端的多数统治的民主主义者。他认为,洛克并不像人们通常所认为的那样,主张个人拥有不可让渡的自然权利,相反,洛克其实是用权利的语言表达着义务的内涵。也就是说,所谓个人不可让渡的自然权利其实是不可让渡的维护共同体存在的自然义务(基于保存人类的自然法),权利以义务的履行为先决条件,或者说权利只是履行义务的一项功能。社会的公共权力,抑或人民主权,是至高无上的,可以绝对地控制个体公民的行动和处置其财产。甚至自然法的内容也可以通过人民的同意加以修改。洛克的人民主权是无限制的,因为洛克关心的是限制代理人的权力,而不是作为委托者的人民的权力。虽然肯德尔认为洛克对多数同意何以能取代一致同意作为统治原则的解释是很不成功的,但毋庸置疑,洛克赞同在政治社会中多数人有替少数人做决定的权利。只要把对公共利益的考量置于私人利益之前,那么多数决的民主原则就与政治平等原则相符。在肯德尔看来,洛克的民主理论唯一缺乏的维度是咨询人民意见(popular consultation)的常规性机制,但洛克试图以对反抗权的论证来解决同样的问题,即如何让政府持续性地对人民负责。最后,肯德尔揭示了一个洛克未尝明言的前提假设,用它来解释为什么洛克会对多数统治如此信任。这个前提假设就是多数人(普通人)是理性的和正义的。认可这一前提假设的人就"能够谈论多数的权利,却对加附在那一权利之上的义务保持缄默,因为毫无疑问从他的大前提中就可以推出后者将会被履行。……他能够同时主张个人权利,以及多数人有界定个人权利的权利,因为他心中所想的多数人永远不会撤销个人应有的权利。"[③]关于肯德尔的观点,后文还会有进一步的讨论。这里需要指出的是,他的著作虽然很有影响,但由于其见解过于偏颇,并不为主流学界所接受。

20 世纪 50 年代之后,关于洛克与现代政治民主理论之关系的解说开始呈现出日益多样的面貌。首先,施特劳斯抛出他的惊世骇俗之论,即洛克其实是一个隐蔽的霍布斯主义者,他表面上谈论自然法,其实是用现代的自然权利取代传

---

① 〔美〕萨拜因:《政治学说史》(下卷),邓正来译,上海人民出版社 2010 年版,第 219—221 页。洛克"承认民主是可以想象的","还确当地认为民主政府是一个学术问题"——萨拜因的这两句评论应该是指洛克在《政府论(下篇)》第十章第 132 节的有关讨论。本文第二部分对此节内容还有详细讨论。

② Harold J. Laski, *Political Thought in England: From Locke to Bentham* (New York & London: Henry Holt and Company, 1920), pp. 45—47.

③ Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*, pp. 134—135.

统的自然法作为政治推理的根本出发点，而这与霍布斯如出一辙——自然法并非严格意义上的法，其实质是“理性为着人们的‘相互保障’或人类的‘和平与安全’而发出的诫命”。[①] 但洛克从霍布斯的前提出发，却得出了相反的结论。在洛克看来，最好的保障个人权利的制度设置不是一个绝对君主，而是一种宪制。但施特劳斯怀疑洛克真的相信多数人能够给予个人权利以可靠的保障：“洛克把多数人的权力视为对坏政府的制约，以及反对暴虐政府的最后凭借；他并不把它视为政府的替代物，或者就等同于政府。他认为，平等与公民社会是不能相容的。……最要紧的是，由于自我保全和幸福要以财产为前提，因而公民社会的目的就可以说是保护财产，保护社会中富有的成员免于贫困者的索要”。[②] 在这段引文中，施特劳斯不仅明确否认洛克有一种多数统治的政府学说，而且指出洛克的政治学说本质上是为有产者服务的，只有富有者（依靠勤劳和理智而致富的人）才享有政治权利，财产上的不平等可以合理地导致政治上的不平等，因为人们进入政治社会的首要目的就是保护他们的财产。在施特劳斯对洛克的解读中，好政府的标准有两个，一是能否守法，二是能否为有产者服务。因此，虽然施特劳斯没有明言，但民主政府一定不是洛克的理想政府。此外，施特劳斯的讨论还开启了一个先河，那就是从此以后，洛克的政治平等学说开始成为学界辩论的一个焦点，核心问题是，洛克到底是在为谁的政治权利张目（特别是，洛克认为谁有资格拥有选举权）？而对这个问题的回答，显然对于判断洛克与现代民主理论的关系有莫大影响。

在施特劳斯之后，第一个有影响的回答是麦克弗森给出的。麦克弗森认为洛克根本不是民主主义者。他指出，人们习惯于从洛克的政治思想中读出很多自由主义民主的假设，如基于同意的政府，多数统治等等，但这些都是误读，因为这些假设都属于后来的时代，而不属于洛克所生活的 17 世纪的英国。在麦克弗森看来，理解洛克的关键是隐藏在其理论之下的社会假设，这些假设我们可以通过关注洛克写作的社会和政治背景而推导出来。麦克弗森认为，对洛克来说，最重要的假设就是劳资关系的有效性，以及劳动阶级缺乏理性思考能力因而也没有革命权。因此，麦克弗森认为，虽然洛克强调多数统治，而且他明确意识到当时的英国无产者占了人口多数，但由于他仅仅赋予那些有产者以政治社会的完全公民身份和完整的政治权利，所以所谓多数统治的实质是有产者的多数统治。就整个社会而言，处于统治地位的永远是有产的少数，而占人口多数的劳动阶级由于理性不完善而没有革命权，只能被迫接受永久被统治的命运。简言之，洛克

---

① 〔美〕施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店 2006 年版，第 233 页。本文所转述的施特劳斯对洛克的解读，见该书第 206—256 页。

② 同上书，第 239 页。

就是新兴资产阶级的政治理论家，他的全部理论都是在为资产阶级的政治权利张目。[①]

然而，塔利(James Tully)与阿什克拉夫特(Richard Ashcraft)等人却提出了与施特劳斯和麦克弗森针锋相对的观点。[②] 他们把洛克置于17世纪70—80年代激进辉格党与宫廷党和绝对君主之间围绕宗教宽容和王位继承而发生的政治斗争的大背景下来解读他的著作，认为他很可能会支持全体成年男子的选举权，因而是一个几乎与平等派立场一致的激进的社会民主主义者。[③] 在这一派学者的语境主义解读中，洛克不再是一个大土地所有者或新兴资产阶级的代言人，也不再是正统辉格党的理论家，而是成为一个政治和宗教上的异见人士，他对经济和政治平等抱有更多的同情，他的政治学说被正统的辉格党人认为过于激进而拒绝接受。这样一个作为激进辉格党成员的洛克，被认为提出了一个至少在当时看来是非常激进的民主理论。

沃林(Sheldon S. Wolin)虽然没有说洛克提出了一个明确的民主理论，但却指出，洛克同时为自由主义和激进的民主主义提供了灵感。在沃林看来，洛克与激进民主主义的关系主要体现在他对社会的发现。在霍布斯的理论中，社会和文明要依赖政治秩序，它们都是人为的产物；但在洛克的笔下，社会(或共同体)是自然的，政治秩序“决不可能是一个共同体必不可少的先决条件，而仅仅是它的上层建筑”。[④] 社会打破了政治秩序对公共意志的垄断，它拥有统一的意志，并且可以作为一个团结一致的集体采取行动(创建政府，推翻违反信托的政府等等)。而大多数人作为社会的代表，其行动的首要动力并非来自政治程序和机构本身，而是来自自然的力量，因为任何物体都是朝推动它的较大的力的方向运动，而多数人的意志则代表那个自然力。沃林认为，洛克成功地把政府改造成为社会的代理人，这为后来的激进民主主义乃至马克思的共产主义奠定了基础。[⑤]

当然，除了上述重要学者的解说之外，还有一种影响很大的意见是把洛克的政治理论冠之以“自由主义民主理论(或自由民主理论)”的名目。例如，霍尔登

---

① C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1962, pp. 194—262.

② 代表性著作有 James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980; Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton: Princeton University Press, 1986; 又见他的 *Locke's Two Treatises of Government*, London: Allen & Unwin, 1987。

③ 这一观点与肯德尔相近，但其结论主要依据语境主义的分析，与肯德尔的文本主义解读路数大相径庭。

④ 〔美〕沃林：《政治与构想：西方政治思想的延续和创新》(扩充版)，辛亨复译，上海：上海世纪出版集团2009年版，第323页。

⑤ 同上书，第322—331页。

(B. Holden)把现代民主分为四种:新激进民主论、多元民主论、精英主义民主论和自由主义民主论,而其中的自由主义民主论——在霍尔登看来是唯一发展成熟的现代民主论——就被认为始于洛克。[①] 尽管这种见解流传甚广,但有必要指出的是,持此论者更多的是从民主类型学或民主发展史的角度来看待洛克的贡献或影响,而并不是从洛克自身思想的历史性和逻辑性的角度来考察他是否想要或者已经提出了一个民主理论。"洛克的民主理论"与"洛克对民主理论的影响"是两个迥然有别的概念。

那么,洛克到底有没有提出一种民主理论呢?在前述学术文献梳理的基础上,下文将主要依据洛克的文本,对这个问题进行系统的考察。

二

关于洛克究竟有没有民主理论的问题,我们将从论文开篇时提到的现代民主论的五要素分别入手加以探究。

(一) 人民主权观念

关于洛克是否有人民主权观念的问题,西方学界也是众说纷纭。反对洛克有人民主权观念的学者认为,洛克倡导的是一个有限权力的自由政府,不可能包容无限权力意义上的主权观念。例如,兰普雷希特(S. P. Lamprecht)指出,洛克"固然拒绝任何不依赖被统治者同意的政府;但他没有在任何地方支持一种人民主权学说。"[②]拉斯基也认为:"洛克的国家也不是一个主权国家:'主权'这个词在整篇论文中出现得不够引人注目。国家的权力仅限于维护自然法。当超越了那些界限之外,它的管辖就终止了。"[③]而支持洛克有人民主权观念的学者,如肯德尔,则认为洛克的确提倡有限政府,但政府只是社会的代理人,其权力的有限性是基于其被授予的权力必须用于实现授权的目的;而社会(或人民)作为委托者则拥有主权,它可以单方面确定与政府订立的契约的内容,并且永远保留着作为主权之体现的革命权。而且,肯德尔还指出,洛克的政治社会的个体成员的

---

① B. Holden, *The Nature of Democracy*, New York: Harper & Row, 1974.

② S. P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, New York: Columbia University Press, 1918, p. 148. 兰普雷希特还说,洛克最大的特点是整个《政府论》通篇都"没有提及'主权'这个词或引入主权的观念"。见 S. P. Lamprecht, "Hobbes and Hobbism," *American Political Science Review*, XXXIV (February, 1940), p. 49, 转引自 Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*, p. 95。下文将会指出,这个说法是错误的。

③ Harold J. Laski, *Political Thought in England: From Locke to Bentham*, pp. 43—44.

权利只是社会主权的一个功能而不是对它的限制。[①] 拉斯莱特(Peter Laslett)也认为，洛克的主权观念更接近今人而不是时人，我们必须把人民自己保留的“最终至高无上的至关重要的权力”称为“洛克关于我们现在所认为的人民主权的观念”。[②]

回到洛克的文本，我们首先可以指出的是，主权(sovereignty)这个词在《政府论》中出现的频率虽然不高，但的确在《上篇》和《下篇》中都有出现。[③] 把这些洛克论及“主权”一词的文本综合起来看，其出现的语境几乎都是洛克对菲尔默父权论的驳斥。在这些讨论中，洛克所使用的“主权”概念是用来指称一种绝对的政治权力(生杀之权)，它具有至高无上性、无限制性、唯一性、不可分割性等特征。[④] 从这些片段的陈述中，我们还看到，洛克认为，主权的一个特征是制定有关生死的法律的权力，但根据这些法律来做出生死判罚则不是主权的特征，而是下级官员通常做的事。[⑤] 此外，洛克还否认宣战与媾和是主权的特征，因为即使没有公共权威的人(如船长和私人种植园主)也可以做出这样的行为。[⑥]

洛克关于制定有关生死的法律是主权特征之一的论述让我们自然想到了他在《下篇》中关于“政治权力”的著名定义：“政治权力就是为了管制和保存财产(property)而制定带有死刑和一切较轻处分的法律的权利，以及使用共同体的力量来执行这些法律和保卫国家不受外来侵害的权利；而这一切都只是为了公共利益。”[⑦]但为什么洛克不把政治权力直截了当地称为主权？笔者认为，这首先说明洛克认为主权与政治权力是两个有所区别的概念。在洛克看来，政治权力既包括立法权也包括执行权，既要维持内部秩序，又要维护外部安全；而主权

---

① Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*, pp. 90—111.

② 拉斯莱特版《政府论》英文影印本(《政府论两篇》，中国政法大学出版社 2003 年版)，“导论”，第121 页。后文对《政府论》英文本的转述和引用将采用下述简写格式：FT/ST, sec. x[代表《政府论(上篇)》/《政府论(下篇)》，第 x 节]。涉及直接引用原文的，将同时给出通用中译本[《政府论(上篇)》，瞿菊农、叶启芳译，商务印书馆 1982 年版；《政府论(下篇)》，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆 1964 年版]的译文出处页码，格式简化为：《上篇》/《下篇》，第 x 页。如本文的译文与中译本译文有所出入，将会标注。

③ FT, secs. 64, 68, 75, 76, 78, 129, 131, 133; ST, secs. 4, 61, 83, 108. 拉斯莱特版《政府论》英文本关于 sovereignty 的索引不够准确。

④ 现代主权观念通常认为主权是一种最高权力、终极权力，具有效力的普遍性和独立性，但“排除了对整体的、无限的、永恒的和不可分割的权力的主张”。在这个意义上，洛克的主权概念不够现代，更接近博丹和霍布斯等人的传统主权观念，即认为主权“集中在既定的中心”，“必须是绝对的、完整的、无限的和不可分的”。见〔英〕米勒、波格丹诺编：《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社 1992 年版，“主权”词条，第 725—726 页。但洛克的主权概念与博丹也有重要不同，如下文所述，他就不认为依照法律判人生死的权力以及宣战与媾和的权力是主权的特征，而这两点都被博丹归入主权的特征之列。参见〔法〕博丹：《论主权》，李卫海、钱俊文译，北京大学出版社 2008 年版。

⑤ FT, sec. 129.

⑥ FT, sec. 131.

⑦ ST, sec. 3;《下篇》，第 4 页。本文译文与中译本有重要不同。

似乎仅限于立法权(因为他否认根据法律做出生死判决是主权的特征),而且不涉及与国家外部主体的关系(因为他否认宣战与媾和是主权的特征)。此外,洛克认为政治权力的一个合理设置规则是分权(立法权与执行权由不同的人执掌);而主权则具有唯一性和不可分割性。那么主权是否可以等同于立法权?尽管洛克明确把立法权叫做一个国家的"最高权力(supreme power)",是"神圣而不可变更的",[①]但它本质上是"得自人民的一种委托权力(delegated power from the people)"[②],有其行使的限度,不可以绝对专断地施及人民的生命和财产,必须以公共利益为目的,在形式上要以明示的经常有效的法律来体现,并且不能将此权力转让他人行使。任何被委托的权力都不可能是主权,因此立法权虽然可以说是主权的某种体现,但它本身并不能被完全等同于主权。

从《政府论》的文本来看,更为符合洛克所理解的主权特征的权力是人民的权力,抑或社会(共同体)的权力。首先,人民的权力是至高无上的。也许有人会反对说,洛克认为个人的权利是更基本的,而且人民的权力也来自个人在自然状态中所拥有的自然法的执行权的让渡。但是人民权力至高无上与个人拥有天赋的、不可剥夺的权利这两者之间并不矛盾。而且在某种意义上,赋予人民至高无上的权力恰恰是为了使个人的基本权利得到更好的保障。此外,自然状态中的个人一旦通过签署社会契约进入政治社会,那么除非社会解体(亦即人民不复存在),否则都不能退出社会状态,恢复其自然状态中的权力,因此,只要人民存在一天,它就拥有至高无上的权力。[③] 其次,人民的权力也是无限制的。必须说明的是,这里所谓的无限制性,当然并非绝对意义上的无限制性。事实上,没有任何权力是绝对无限的,即使是上帝权力的无限性也是有争议的(如格劳秀斯就说上帝也不能改变自然法[④])。所谓人民权力的无限制性是说它的行使只受人民自己意志的支配,而不受其他任何人的意志和法律的束缚。当然,这里不包括上帝的意志和自然法。[⑤] 人民的权力当然要为社会的存续和公共利益服务,这是神法和自然法的要求。第三,人民的权力也是唯一的和不可分割的,在一个特定的政治社会中,只能存在一个人民,其权力必须统一行使。人民对其权力的行使,在洛克看来,主要有两种形式。第一种形式是制宪权,亦即通过一个立法行为创建立法权,这也是一切政治社会的"最初的和基本的实定法(positive

---

① ST, sec. 134;《下篇》,第 82 页。

② ST, sec. 141;《下篇》,第 88 页。

③ ST, sec. 121.

④ 〔荷〕格劳秀斯:《战争与和平法》,何勤华等译,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 33—34 页。

⑤ 即使博丹也从不怀疑主权者要受到上帝之法和自然法的约束。参见〔美〕萨拜因:《政治学说史》(下卷),第 84 页。

law)”。[1] 人民自身(依据多数同意原则)通过把立法权——国家的最高权力——交给某些人而确定了政府形式。此后,人民作为一个权力主体便不再发挥作用,直到它发现政府违背了它的授权信托并且一意孤行为止。这时,人民的权力就再度被激活,并以第二种形式来行使,那就是反抗权或革命权。

综上所述,如果说洛克有某种人民主权观念,那么在他的观念中,人民主权是由制宪权和反抗权组成的。制宪权随着立法权被确定归属和一个合法政府的诞生而告终结,或者说在某种意义上人民的制宪权此后就转化成为政府的政治权力,但人民自己永远保留反抗权。制宪权、政治权力和反抗权都是人民主权的不同面向,但它们各自并不能单独等同于或代替人民主权本身。更重要的是,政治权力与反抗权不能同时存在和发挥作用。当政治权力合法存在时,人民的反抗权就必须处于蛰伏状态,人民作为一个整体也就不能直接行使主权;而一旦反抗权成为现实的权力,则意味着政治权力不复存在,需要人民再度行使制宪权加以重建。由此可见,在洛克的理论中,人民的权力虽然至高无上,但其直接行使却是高度非连续性的,只有在政治社会的初创时刻和遭遇重大危机需要重建的时刻才会凸显出来;而且,当政治权力合法存在时,人民的主要身份不是主权者,而是对政府负有严格服从义务的被统治者。这或许是洛克在《政府论》中从未使用“人民主权”一词的一个原因吧。尽管我们很难否认洛克有一种人民主权观念,但从洛克对人民权力行使情境的谨慎界定可以看出,在他的人民主权观念与某种民主理论之间并不是一条通衢大道。

(二) 信托与代理

人民与政府之间的信托与代理关系主要体现为同意问题。毫无疑问,洛克认为在主权者人民和被授权的政府之间存在着一种信托与代理的关系,换言之,人民必须经过自由同意才能把至高无上的权力信托给政府,使其成为人民权力的代理者。任何没有获得人民同意的政府都是非法的。

我们接下来就考察一下洛克的同意学说。首先需要指出的是,同意并不必然与民主相联系。霍布斯可以用人民同意一次性授权给主权者的学说来为绝对主义论证;[2]当然在另一个极端,平等派则倾向于把人民的同意与广泛的选举权联系起来。[3] 如前所述,阿什克拉夫特等人就倾向于认为洛克的立场接近于平等派;而持相反意见的学者则通常把洛克对明确同意与默示同意之间的区分当做他其实并不支持民主的重要论据,因为除了最初创建政治社会并签署原始契

---

① ST, sec. 134;《下篇》,第 82 页。本文译文与中译本有所不同。

② 〔英〕霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆 1985 年版,第 128—142 页。

③ 〔英〕邓恩编:《民主的历程》,林猛等译,吉林人民出版社 1999 年版,第 84—106 页。

约的那些人对政府表达了明确同意之外,后来生活在某一政府统治下的公民大多只是表达了默示同意,而后者完全与选举权无关。[①] 笔者倾向于同意后者的观点,但不同意他们对洛克同意学说的解释。

洛克提出其同意学说为的是解决每个人对政府及其法律的政治服从义务的问题,而不是为公民的民主权利张目。洛克把同意区分为明确的同意和默示的同意。他说,没有人会怀疑,只有明确的同意,例如签署契约或公开宣誓,可以使一个人成为政治社会的完全成员。而且,一旦他明确同意加入某个国家,"他就永远地和绝对必要地有义务成为、并且始终不变地成为它的臣民,永远不能再回到自然状态的自由中去,除非他所属的政府遭受任何灾难而开始解体,或者某种公共行为使他不能再继续成为国家的一个成员。"[②]明确的同意是自然状态中的个人放弃其自然自由而进入政治社会的充分条件,而且是唯一的充分条件。洛克从来没有说,仅仅身处一国的领土之上并享受到了该国政府所提供的安全和便利就可以使一个人成为该国的完全成员。[③] 显然,一个外国人到某国去游览,短暂住宿,并在其公路上行走,这些行为不足以使他成为该国的公民,而仅仅表示他默示同意遵守该国的法律。而且,洛克还指出,有的人终生生活在外国,像该国公民一样服从其政府的行政管理,但却并不因此而成为该国的臣民或完全成员。[④] 由此我们可以得出结论,同意遵守一国的法律仅仅是成为一国公民的必要条件,而不是充分条件。只有明确的同意才具有这样的效力。

洛克还指出,当一个人加入一个国家而成为其完全成员时,他必然"也把已有的或将要取得的、且并非已经属于任何其他政府的所有物并入并隶属于这个共同体"。[⑤] 因为人之所以要脱离自然状态而进入政治社会的主要目的就是保护他们的财产,那么这就必然可以推出,人及其财产要同时进入政治权力的管辖范围之内,受政府制定的法律的调节。这里所说的财产主要是指土地财产。因此,当一个人进入政治社会后,就必然意味着他的土地财产同时成为该国领土的一部分,因而就给土地财产的占有附加了政治条件。"所以,任何人此后以继承、购买、许可或其他方法享用这样归并于那个国家并受其管辖的土地的任何部分,必须接受支配该土地的条件才能加以占有,也就是顺从对该土地有管辖权的那

---

① 如 E. M. Wood, "Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatises*," in John Dunn and Ian Harris ed., *Locke* (Cheltenham & Lyme: Edward Elgar Publishing Limited, 1997), Vol. II, pp. 576—584.

② ST, sec. 121;《下篇》,第 76 页。本文译文与中译本有所出入。

③ ST, sec. 119 关于默示同意的说明并没有这个含义,但很多解释者都错误地认为默示同意也可以使一个人成为政治社会的完全资格成员。

④ ST, sec. 122.

⑤ ST, sec. 120;《下篇》,第 75 页。本文译文与中译本有所出入。

个国家的政府,如同它的任何臣民那样。"[1]但是,这个附加条件只是遵守该国的法律和服从该国的政府,而并不是成为该国的公民。这种政治义务与他对土地的享用共始终。"因此,当只对政府表示这种默示同意的土地所有者以赠予、出售或其他方法退出上述土地时,就可以随意加入其他任何国家或与其他人协议,在空的地方,在他们能够找到的空旷和尚未被占有的世界的任何部分,创建一个新的国家。"[2]通常情况下,子女必须像父母一样成为一国的公民才能够继承他们的地产,通过地产的继承,父母的政治选择间接地影响了子女的政治选择,从而保证了政治社会的稳定性。但这绝不等于父辈有权约束子女的政治选择,而只是表明子女为了获得特定的经济利益,需要以背负相应的政治义务作为代价。我们需要注意的是,子女要满足继承父母地产的附加政治条件通常是通过明确的同意而成为一国的公民来实现的。但是,从原则上说,如果父母不要求子女一定要成为他们所选择的政府的臣民才可以继承他们的地产,那么子女也可以仅仅通过继承并享用父母的地产而对该土地上的政府表达一种默示的同意,但这种同意并不足以使子女成为该政府的臣民,而只是对之担负有限的服从义务。他们在本质上仍然是自由人,一旦通过转让或出售等方法使自己与其所继承的地产脱离联系之后,他们就可以自由选择加入别的政治社会或另外成立一个新的国家。

综上所述,洛克同意学说的重点在于阐明我们每个人的政治义务的合法来源。它把每个人自由的明确同意当作成为一国公民的唯一途径,强调每个人的政治义务都是自己自由选择的结果,而且我们必须为自己的选择承担责任,因为政治义务是不可自我解除的。因此,洛克的同意学说的确是一种高度个人主义的学说,但它是通过赋予我们每个人选择自己政府的权利来确定我们服从政府的义务,其着眼点在于服从的义务而不是选择的权利。可见,把洛克的同意学说与每个公民的选举权联系在一起乃是误解了洛克的本意。另外,对每个人而言,向某个政府表达明确的同意都是一次性完成的行为,这种同意不需要连续性表达(如周期性选举)就完全生效,并且在政府解体之前是不可撤销的。同意的内容,简言之,就是同意政府作为人民的代表行使权力,维护和平安全和促进公共利益,并且同意服从政府为此目的而制定和执行的法律。

(三)政治平等

洛克政治平等学说的核心是代表问题。严格来说,代表与选举是没有逻辑关系的。一方面,代表不一定意味着选举,有些代表是不需要选举的。例如,英

---

① ST, sec. 120;《下篇》,第75页。

② ST, sec. 121;《下篇》,第75页。本文译文与中译本有所出入。

国有"王在议会中"的思想传统，王作为最高的立法者自然被视作人民的代表，但显然，国王不是由人民选举产生的。[①] 另一方面，选举也不一定就意味着代表。罗马天主教皇是由枢密院的主教们选举产生的，但教皇并不是主教们的代表，而是他们的绝对领袖。[②]

就代表而言，一般可以区分出虚拟代表和实际代表两种概念，前者如"王在议会中"的英国国王或者一个由世袭贵族组成的会议，其代表人民的身份是在观念中虚拟形成的，不需要经过任何选举的程序；后者如现代代议制政府中的议员，其作为人民代表的身份是通过法定的选举程序确定的。显然，在洛克的论述中同时包含了这两种不同的代表观念。虚拟代表自然与民主无关，甚至通常是反民主的；而洛克的实际代表观念是否可以使他倒向一种民主理论呢？要回答这个问题，还必须考虑洛克的政治平等学说的现实含义，也就是洛克是否主张普遍选举权。当然，我们不是以今天的标准来衡量洛克是否有普遍选举权的主张。显然，洛克不可能为妇女和奴隶（他认可某种奴隶制）要求选举权。基于当时的历史背景，这里所谓的普遍选举权是指全体成年男子选举权，或者与之相近的选举权（至少比当时通行的政治实践门槛更低从而可以赋予更多从前的非选民以选举权）。

尽管洛克认为人在根本意义上是平等的，[③]而且人人都有平等的自然权利，但这决不意味着洛克也主张在一个政治共同体中人人都应该拥有平等的政治权利，特别是平等的选举权。

如前所述，施特劳斯和麦克弗森都认为洛克的政治理论是为有产者的政治权利辩护，而麦克弗森的观点影响尤大。他认为，洛克把劳动阶级（包括劳动的穷人和懒惰的穷人）看作一个政治社会的必要组成部分，但由于他们并不真正关心财产的保存（因为他们没有财产），而且他们没有也不可能过一种完全理性的生活，因此不是政治体的完全成员，亦即不享受完全的政治权利，特别是没有选举权。麦克弗森还援引洛克的同意学说来阐明这一点：那些有产者享有完全的公民权，因此可以通过行使选举权而对政府表达明确同意并参与统治，而劳动阶级只有部分公民权，因此只能通过默示同意来服从政府和法律，他们只有被统治

---

① ST, sec. 151.

② 参见〔美〕萨托利：《民主新论》，第32—33页。

③ 沃尔德伦（Jeremy Waldron）认为洛克是古往今来唯一一个对人的基本平等给出了令人信服的论证的思想家。他指出，洛克对人的基本平等的论证建立在基督教神学的基础上，即认为由于我们每个人都是上帝的造物，来到这个世界上要从事于上帝的事务，而我们每个人在履行自己对上帝之义务的能力方面（一种抽象思维能力）是平等的，因此人与人之间是平等的。这是一种基本的平等，任何其他的平等都要以这种基本平等为前提。Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

的资格。[①] 麦克弗森承认,洛克并不是有意从平等的自然权利理论中推导出对一个阶级国家的合法性论证,关键在于他的理论中包含了诸如劳资关系的有效性这样的社会假设,从而令其在逻辑上可以为阶级国家辩护。阿什克拉夫特则从洛克与以沙夫茨伯里伯爵为首的激进辉格党在17世纪70—80年代所从事的政治斗争的历史背景出发,从洛克的文本中读解出更多的民主含义。他认为洛克所谓的同意有一种制度化的形式,即自由选举;而且洛克主张应该根据人口数量和纳税多少来重新划分选区,使人民在立法机构中获得更为公平公正的代表,这意味着洛克在为更广大的人民——特别是占人口大多数、处于底层的社会阶级——要求选举权,而这种权利不以是否拥有财产为基础。[②]

从争辩双方的论证手段中可以看出,要回答洛克究竟认为哪些人应该享有选举权的问题,单纯依据《政府论》的文本是不行的,而必须结合考虑文本之外的语境因素。但这显然不是论文的一个小节能够完成的任务。[③] 就本文有限的目的而言,我们希望从实际代表与公民选举权(投票权)之间的关系出发,来探讨洛克是否主张普遍选举权的问题。

洛克曾明确提及,把立法权交给"人们的集合体"比由单个人独掌,更让人感到"安全和安心"。[④] 就英国的情况而言,立法权实际上同属三个机构所有:分别是国王、上议院(贵族院)和下议院(平民院)。其中,前两个部分都非经选举程序产生,属于对人民的虚拟代表;而下议院议员则经周期性选举产生,属于对人民的实际代表。这里的问题就变成了:洛克是否主张一种广泛的下院议员选举权?笔者认为,从文本上很难找到令人信服的证据说明洛克持某种普遍选举权论。持后一观点的学者最有力的文本证据就是《下篇》第158节的有关论述,特别是下述关键段落:

> 如果拥有召集立法机关的权力的执行机关,遵照代表分配的真正比例而不是遵照它的形式,根据真正的理性而不是根据旧的习惯来规定各地有权被选为议员的代表的数目,这种权利不以人民怎样结成选区就能主张,而是以其对公众的贡献为比例,那么这种做法就不能被认为是建立了一个新的立法机关,而只是恢复了原有的真正的立法机关,纠正了由于日久而不知

---

① C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, pp. 247—251.

② 43Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government* (London: Allen & Unwin, 1987), pp. 173—175, 212, 220.

③ 就观点而言,本文既反对麦克弗森的有产者选举权论,也反对阿什克拉夫特的普遍选举权论,而倾向于同意伍德(E. M. Wood)的观点,即洛克很可能主张有限制的选举权——但不是麦克弗森意义上的。参见 E. M. Wood, "Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatises*."

④ ST, sec. 94;《下篇》,第58页。

不觉地和不可避免地引起的不正常情况。……人民的利益和本意……需要有公平和平等的代表制……建立新的选区并从而分配新的代表的权力是带有这样一个假定的，即分配代表的尺度(measures of representation)迟早会发生变更，以前没有推选代表权利的那些地方可以享有推选代表的正当权利；基于同样的理由，以前享有推选代表权利的地方可以失去这种权利，变得如此无足轻重而不配再拥有这特权(privilege)。……如果人民以公正的和真正平等的办法来选举他们的代表，适合于政府的原初体制(original frame)，那么这无疑地就是允许并要他们这样做的社会的意志和行为。[①]

结合这里的文本以及洛克在《下篇》第157节的有关论述，[②]我们可以知道，洛克主张依据人口的数量以及对公众的贡献来重新划分选区和重新分配"各地有权被选为议员的代表的数目"，从而实现对人民的"公平和平等"的代表。所谓对公众的贡献显然是指纳税。洛克在别处也提到："凡享受[政府]保护的人都应该从他的产业(estate)中支出他的一份来维持政府"。[③] estate在洛克的用法中通常指不动产，尤指地产。由于在洛克的时代，英国的圈地运动已经产生了大量的无地农民，这样看来，并不是所有人都有能力通过纳税来维持政府的运转。不过我们姑且不论洛克是否给选举权施加了财产权的限制，[④]单看他在第158节的主要意图。应该说，此处论述的重点乃是依据人口和纳税的标准更公平地划分选区和分配代表数目，换言之，他更关心的是选区的选举权分配是否公平，而不是个人是否应该拥有平等的选举权。洛克的实际代表观念主要是指全国人口的每个部分(选区)——而不是每个公民个体——都有权通过投票而被明确代表。

如果说洛克并没有主张普遍选举权，那么在他的代表观念中，虚拟代表显然比实际代表扮演了更重要的角色。根据虚拟代表的观念，公民个人，特别是穷人，即使没有投票权，依然可以在议会中被代表。这种观念背后的假设是"地主

---

① ST, sec. 158；《下篇》，第97—98页。本文译文与中译本有所不同。

② "因此往往发生这样的事，在有些政府中，立法机关的一部分是由人民选出的代表组成的，日子久了之后，这种代表的分配变成很不平均，与当初分配代表的理由很不相称。当我们看到有些地方仅有城市的名称，所遗留的只是废墟，在那里最多只能找到个别的羊栏和个别的牧羊人，而它们还同人口稠密和财富丰裕的郡那样，选出相同数目的代表出席庞大的立法者议会，我们就明白，沿袭业已失去存在理由的习惯会造成怎样大的谬误了。"ST, sec. 157；《下篇》，第96—97页。

③ ST, sec. 140；《下篇》，第88页。

④ 这是一个高度有争议的问题，在一定程度上取决于对纳税的看法。认为纳税纳的是直接税的学者(如伍德)强调占人口大多数的穷人都不纳税，因此没有选举权；而认为纳税也包括间接税的学者(如阿什克拉夫特)认定绝大多数穷人实际上也在纳税，因而应有选举权。

与穷人在一个单一的共同体中合为一体”。[①]

(四) 多数统治[②]

肯德尔正确地指出,洛克是第一个提出单纯以数量为标准的多数统治原则的思想家。[③] 正是从洛克之后,今天意义上的多数决定标准才开始为我们所熟知。这种观念影响如此之深,以至于现在很多人就把多数决定原则与民主简单等同起来。但肯德尔提示我们,多数决定原则至少有三种不同的含义:(1) 有组织的机构通过多数票来做决定的规则;(2) 主张政治权力应该属于人民中的大多数人的一种理论;(3) 拥护前述理论的人希望政府采取的、体现多数人掌握权力的组织形式。[④]

这种区分对于本文的问题来说非常重要,因为我们马上就可以看到:

第一种含义是一种组织方法,甚至与政治都没有必然关系,更遑论民主。例如,美国最高法院现在有九名大法官,当他们意见不一致时,也会采用多数票决定的规则,但这绝不意味着最高法院是一个民主机构,恰恰相反,它乃是美国政治制度中最反民主的分支。

第二种含义是一种抽象的政治理论,它是在认可人民全体一致同意原则的前提下对于这一原则的进一步应用所作的让步。但这种理论仍然停留在观念层次上的多数人统治,而并没有落实在具体的政府制度上,因此它可以与各种不同的政府组织形式相容,而不仅限于民主制度。

第三种含义是指具体的政府组织形式,即经常性地诉诸多数人民的意志来进行决策的政治制度,只有在这个层次上,多数统治原则才可以与民主画上等号。

接下来我们就看看洛克是在哪种含义上谈论多数统治。根据前面对洛克同意学说的讨论,我们知道,个人在脱离自然状态进入政治社会时需要签署一个原始契约,这个契约秉承的是一致同意原则,也就是每个人都必须表示明确的同意,凡未同意者皆不受其束缚。这种一致同意原则与洛克赋予每个人的天赋自由是完全相符的。但是洛克意识到,一旦由若干个人组成一个政治共同体,集体

---

① E. M. Wood, “Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatises*”, p. 589. 这种观念直到北美革命前关于《印花税法案》的辩论时仍然盛行。当时殖民地人民主张“无代表,不纳税”,而英国首相格伦维尔(George Grenville)的回答则是,殖民地居民虽然没有选举英国议会议员的权利,但实际上已经在议会中被代表了,就像当时居住在英国国内那些无选举权的行政区(如曼彻斯特和伯明翰)的居民一样。这种代表显然是虚拟代表。

② 英文 majority-rule 既可以指多数统治,也可以指多数原则。下文将根据语境选择不同的说法。

③ 萨托利指出,从帕多瓦的马西利乌斯开始直到洛克之前,多数人这种量的标准都是与优秀分子这种质的标准结合在一起使用的。参见〔美〕萨托利:《民主新论》,第 154 页。

④ Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*, pp. 24—25.

行动与个人同意之间立刻就会发生冲突。因此,若要政治社会真正像一个共同体一样行动,就必须放弃一致同意原则转而接受多数同意原则。为什么多数人的同意应该被视为全体同意?洛克对此给出了两个方面的论证:第一,多数人的行动代表了全体的行动方向。他借助一个比喻来说明这个问题。他说,个人联合成为共同体,共同体就必须像一个整体来行动。整体当然只能朝一个方向行动,如果整体内有不同的力量在作用,那么其最终的行动方向必定是较大的力量所牵引的那个方向。对于共同体来说,这个较大的力量就是"大多数人的同意和决定"。[①] 洛克的第二个论证是,如果不以多数人的决定为全体的决定,那么政治体就无法作为一个整体而行动。这种论证既像是无奈之下的某种权宜之计,也体现了洛克对集体行动的困难和国家的脆弱性的深刻认识。如果在政治社会中把全体一致当做行动原则的话,那么就会使国家这个"强大的利维坦比最弱小的生物还短命,使它在出生的这一天就夭亡"。[②] 洛克的这两个论证都很难说令人满意,[③]但这里的重点是,洛克由于看到一致同意原则的不可行性,因而感到有必要把多数同意原则写进最初的社会契约中。也就是说,当人们签署了这个契约,就不仅仅意味着同意把个人在自然状态中拥有的权力转移给了社会,而且意味着同意从此以后由社会的多数人代行这一权力,同意即使自己属于少数,也要认同多数人的决定并跟随其行动。笔者认为,写进原始社会契约中的多数统治原则乃是上述第二种含义下的原则,换言之,这主要是主张多数人应该掌握权力的一种抽象政治理论,而不是在具体的政府组织形式的层次上讨论问题。当然,应用这种多数原则的第一个重大场合就是决定政府的形式。

洛克在《下篇》第十章讨论了"国家的形式",亦即政府组织形式。他指出,基于原始社会契约规定的多数统治原则,签署这一契约而进入政治社会的多数人就可以行使"社会的全部权力"来确定政府的具体形式,也就是说确定把立法权——政治社会中的最高权力——托付给谁。洛克沿用亚里士多德的分类讨论了四种不同的政体,即民主制、寡头制、君主制和混合政体。这是洛克在《下篇》中第一次提及"民主"一词,他对完全民主制(perfect democracy)的界定是:"多数人……运用那所有的权力[社会的全部权力]不时地为社会立法,并且通过他们自己任命的官员来执行这些法律"。[④] 洛克在这一段的讨论中没有对四种政体的优劣表示评价,易言之,他并没有对民主制表示偏爱。可见,洛克认为多数统治原则作为一种抽象的理论甚或信仰是可以与不同的政府形式相容的,该原

---

① ST, sec. 96;《下篇》,第60页。

② ST, sec. 98;《下篇》,第61页。

③ 第一个论证似乎把多数人的行动代表了整体的方向当作了自然现象,但自然不等于正当;第二个论证则有把实然视作应然的嫌疑。

④ ST, sec. 132;《下篇》,第80页。本处译文与中译本有重要不同。

则本身并不一定指向民主制度。为什么多数统治原则可以与寡头制乃至君主制相容,其要害就在于我们在上一小节讨论过的虚拟代表观念,经由这一观念,君主或少数贵族都可以成为人民的代表,只要他们的统治符合原始社会契约的基本目的,即保护人民的财产(生命、自由、财产意义上的广义财产)。

但洛克有时对多数原则的讨论似乎不限于对立法机关的选择,而且涉及日常政治决策,如征税:"诚然,政府没有巨大的经费就不能维持,凡享受保护的人都应该从他的产业中支出他的一份来维持政府。但是这仍须得到他自己的同意,即由他们自己或他们所选出的代表所表示的大多数的同意。"[①]其实,洛克这里的意思并不是说征税的决策一定要通过民主制度来决定。当然,如果一个国家在最初选择了民主的政府形式,这里所谓"他们自己或他们选出的代表所表示的大多数的同意"可以被认为是指全民公决或一个民主议会的多数决投票;但如果其政府形式是寡头制或君主制,则这句话的意思就是贵族寡头会议的大多数或国王单独作为人民的代表而表示的同意;当然,洛克自己最倾心的是英国那样的混合政体,在这种政府形式下,人民代表的大多数则是指议会下院、上院全体议员,再加上在议会中的国王之总和的大多数。不过由于征税一般都是国王的提议,所以这里的大多数尤指议会两院全体成员的大多数。

综上所述,第二种含义的多数统治一旦确定了政府形式之后,就会面临着两种情况:一是,如果大多数人民选择了民主政府,那么多数原则就将展现出第三种含义;二是,如果大多数人民选择了民主以外的政府形式,那么多数原则就将长期停留在抽象理论的层次,直到政府解体,人民的大多数再度面临选择政府形式的问题。从我们对洛克所偏爱的政府形式的了解来看,我们不能说洛克的多数统治学说具有直接的民主内涵。

(五) 反抗权

当统治者违背人民的信托并拒绝通过法定程序予以更换时,人民就可以起来反抗,运用暴力推翻其非法统治,这是现代民主理论的应有之义。在这里,反抗权的主体应是人民自己,而不仅仅是人民的代表。任何拒绝人民自己亲自行使反抗权的理论都不能说是一种一以贯之的民主理论。

富兰克林(J. H. Franklin)指出:"在16世纪晚期和17世纪早期标准的宪政主义理论中,人民废黜实施暴政的国王及改变其官职权力的终极权利通常被等同于作为人民代表而被建立起来的宪制机构(constituted bodies)的权利。"[②]

---

① ST, sec. 140;《下篇》,第88页。

② Julian H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. ix.

这种反君主主义传统(monarchomach tradition)一方面反对君主滥用职权,实施暴政;另一方面同样担心民主革命。因此他们只敢把反抗权赋予人民的代表,如等级会议,王国的高级官员和贵族,但坚决反对普通臣民或全体民众起而反抗,后者被视为反社会和无政府主义行为。[①] 而洛克的反抗权理论则突破了这一限制。洛克所谓人民的反抗权,其实施主体既可以是人民的代表(如议会,特别是议会下院),也可以是社会公众,乃至每个公民个人。[②] 如前所述,反抗权是人民主权的一种重要表现形式,因此,它虽然一直是宪政主义传统中的一个核心主题,但也应当是现代民主理论的必要组成部分。

肯德尔还看到洛克的反抗权理论与现代民主理论的另一种重要关联,那就是前者可以被视为"使法律和政府持续性地对多数人意志负责"的一种办法。不过,肯德尔认为这种办法对于实现其目的来说是很不够的,更重要的是应该努力创造制度性条件来帮助形成多数人的意志。洛克忽视制度建设而单纯依靠人民的反抗权,这被认为是其理论的致命伤。[③] 笔者认同肯德尔关于洛克的反抗权理论与现代民主理论之关联的评价,但反对他对洛克的批评,因为这种批评的前提,即洛克的目的是要建构一种多数统治的民主理论,是不存在的。

洛克的确提出了一种完全意义上的人民反抗权概念作为其人民主权观念的合理推论,而且,这一概念也的确有督促统治者对人民负责的重要意图,但是仅凭这两点,不能合乎逻辑地推出洛克倾心于政治民主的结论。

三

为了回答洛克是否有一种民主理论的问题,上文从现代民主理论的五要素出发,分别考察了洛克的人民主权观念、同意学说、代表观念、多数同意学说和反抗权理论。本文认为,洛克虽然有一种比较明确的人民主权观念,并且主张了一种比较彻底的反抗权理论,但是他的同意学说主要在于阐明每个人对政府和法律的服从义务的来源而不是指向民主权利,他的代表观念中虚拟代表扮演了更重要的角色,而实际代表则凸显的是选区的选举权而不是个人的选举权,他的多数同意学说主要是一种信奉多数人应该拥有权力的抽象政治理论,而没有落实在政府组织形式的层面上,因此,不能说洛克提出了一种现代民主理论。那些错误地认为洛克有一种民主理论的人,要么没有看清洛克同意学说的意图,要么忽视了虚拟代表和实际代表的概念区分,要么误把作为抽象权力理论的多数统治

---

① Julian H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. ix. ,pp. 1—4.

② ST, sec. 168;《下篇》,第 104 页。

③ Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*, pp. 127—129.

学说混同于政府形式学说。

但是这绝不是说洛克与民主理论毫无瓜葛，洛克在现代民主思想传统中没有位置。我们还是从上述五方面进行简要剖析。首先，中世纪结束之前的人民主权观念都有浓厚的宗教背景（人民权力都直接或间接来自上帝的授予），而且人民是个集体主义概念，而不是个人主义意义上的集合体。到了霍布斯那里，上帝隐退了，个人主义概念下的人民成了权力的终极来源，但霍布斯的人民主权观念主要是为了绝对主义王权出场作铺垫，人民拥有主权是为了把主权永久性地让渡出去。只有到了洛克，人民主权观念才第一次同时具有世俗起源、个人主义基础和仅可有条件且有限度让渡的含义，几乎可以说具备了现代民主理论所要求的那种人民主权观念的全部面貌。

其次，洛克的社会契约论，特别是他关于任何政府都必须基于人民同意的学说，论证了国家作为人造物的合法性来源，挑战了当时居于主导地位的君权神授说，在形式上非常接近民主政体的理想，并为日后的民主政治实践奠定了理论基础。

第三，虽然我们强调洛克的代表观念中有虚拟代表和实际代表之分，但这种区分是隐含的；随着公民权的不断扩大和普及，随着个人选举权日益取代选区选举权成为关注的焦点，随着虚拟代表概念越来越不符合民主的通俗理解，人们更容易从洛克有关代表的论述中读出充满代议民主联想的实际代表的含义。

第四，如前所述，洛克的多数统治学说在政治思想史上第一次把单纯数量的标准当做政治决策的原则。由于民主发展潮流的平等化趋势愈益强调民主就是数人头，由洛克所开创的多数统治学说尽管最初只是一种抽象的政治权力理论，但很快就落实到政府形式的层次，并且带着咄咄逼人的势头不断闯进社会生活的各个领域。今天，多数统治原则在很大程度上被等同于民主本身。即使是单纯组织方法意义上的多数决定原则也被冠之以民主的名目，如董事会通过多数决投票确定一项投资政策也被称为民主决策。当然，这也与民主概念本身的泛化有关。但更重要的是，多数原则的泛化使用与民主概念的泛化使用这两种进程已经很难明确区分开来。正是这种根深蒂固的关联让我们今天一看到洛克关于多数原则的论述就不由自主地联想他在阐释一种民主理论。

最后，洛克革命性地把反抗权赋予社会公众乃至每个公民，这不仅是他的人民主权观念的自然推论，而且越来越赋予革命以民主色彩。受洛克反抗权理论的影响，现代民主革命理论至少具有两方面重要含义：民主革命不仅仅是为了建立一个民主政府的革命，而且是由人民亲自（而不仅仅是人民代表）发起并推动的革命。

民主的抑或自由主义的托克维尔

——从当代政治思想家眼里看托克维尔

段德敏*



内容提要 托克维尔的思想并不是传统自由主义中一个比较“奇怪”的存在，他的思想与古典自由主义传统有着很大异质性。从托克维尔的民主理论中我们可以看出，他受到古典共和主义传统的影响，但从学术渊源上，他与孟德斯鸠密不可分。正因为他与自由主义传统的紧张关系和他在民主理论上的原创性思想，托克维尔才在当代受到巨大的推崇。

关键词 托克维尔 民主 自由主义 社会形式

一、引 论

与广义上的西方自由主义传统相对而言，托克维尔的民主理论颇为特殊，以至于我们可以说他的理论是与传统的“自由主义”理论完全不同的理论，它有着自己的独特的内在逻辑和核心问题。事实上，这一独特性并未能在托克维尔的研究中得到很好的体现。本文即旨在通过纵览当代政治哲学家和评论家眼中的托克维尔来提出这一独特性。

传统或典型意义上的“自由主义”政治理论往往以抽象化的“个人”为基本单位，国家作为“个人”聚合体（ensemble of individuals）的代表，工具性地保护个人和个人聚合体（即市民社会或市场）的利益，而将个人作为社会有机体之一部分的思想不断外化，甚至被否定。而托克维尔所继承并发扬的政治思想传统却反其道而行之，完全从社会之作为有机体的预设出发，发展出一套与古典自由主义大相径庭的政治理论。在自由主义初生和繁荣的19世纪和20世纪上半叶，托

* 段德敏，北京大学政府管理学院政治学系讲师。

克维尔版本的“自由主义”理论一直被认为是“奇怪”的，[①]赞之者认为它在许多方面“颇有独到见解”，贬之者则认为其了无生趣、乏善可陈。然而令人欣慰的是，在古典自由主义遭到诸多诟病、学界苦需出路的今天，托克维尔及其所代表的理论传统逐渐受到当代政治学者的关注，许多最前沿的政治理论研究都在不同程度上受托克维尔的启发和影响。

本文分为以下几个部分：首先，本文将托克维尔放入“自由主义”的大传统中考察，但从中引出的问题却是：这一传统视角是否合理？它存在什么问题？其次，本文引出若干当代政治哲学家“眼中”的托克维尔，从中试图给出一个关于托克维尔的另一个观察视角。这一交锋对撞的一个重要线索是当代政治哲学中“民主与自由主义的分野”，许多当代政治哲学家在批评和反思自由主义时所汲取的理论资源就是托克维尔的政治思想，托克维尔也被称为“民主之父”。最后，本文试总结性地给出托克维尔“民主”概念的内涵以及这一内涵在当代政治理论研究中的重要意义。

二、托克维尔与自由主义

许多研究托克维尔的学者都承认，虽然我们可以说托克维尔是一个早期的自由主义思想家，但他与古典自由主义尤其是盎格鲁·撒克逊式的自由主义有着很大的不同，或者说，他的自由主义是一个“特殊”的自由主义。[②] 观察到这一特殊性其实并不难，我们只消将托克维尔思想中一个重要的概念提出来稍作检视便可，此即是他常提及的“个人主义”。

“个人主义”，在托克维尔《论美国的民主》中的法语原文为 individualisme，英语中的 individualism 与其同源，而托克维尔一般被认为是最早提出“个人主义”这一概念的思想家。托克维尔在《论美国的民主》中说：“个人主义是一种新的观念创造出来的一个新词。我们的祖先只知道利己主义。利己主义是对自己的一种偏激的和过分的爱，它使人们只关心自己和爱自己甚于一切。个人主义是一种只顾自己而又心安理得的情感，它使每个公民同其同胞大众隔离，同亲属和朋友疏远。因此，当每个公民各自建立了自己的小社会后，他们就不管大社会而任其自行发展了。……利己主义是跟世界同样古老的一种恶习，它的出现与社会属于什么形态无涉。个人主义是民主主义的产物，并随着身份平等的扩大

---

① See Roger Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca: Cornell University Press. 1987.

② 除博希(Roger Boesche)的“奇怪的自由主义”(strange liberalism)外，许多其他论者也提到托克维尔的特殊性，见下文。

而发展。”[①]联系《论美国的民主》一书的上下文，我们可以知道，托克维尔在这里是在描述一种只有“民主社会”才会产生的一种新的观念，这种观念虽然凸显“个人”，但不是只顾自己利益的利己主义，它毋宁是一种对社会关系的理解，按照这种理解，个人先于并大于社会，个人是社会的基础和目的。推至极端而言，这一“个人主义”认为一切社会的和政治的创制须以“个人”的利益和情感为终极因，所谓社会只是无数个“个人”的集合体，社会本身没有目的，只有个人才有目的。

从这里可以看出，托克维尔是“个人主义”概念的提出者，但他对“个人主义”本身并无好感，甚至颇为鄙视。他说：“利己主义可使一切美德的幼芽枯死，而个人主义首先会使公德的源泉干涸。”[②]在托克维尔那里，“公德”或公共精神是现代社会免于堕入奴役状态的一个重要条件。如果每个人只顾及个人及其小团体的利益，把国家的功能完全限定在满足这种无差别的个人利益之上，那么一个没有公共参与、没有政治自由的政治体完全符合人们的要求，甚至更受人们欢迎。因此，在托克维尔那里，现代社会“个人”从传统的社会组织关系中解放出来这一历史趋势，并没有像许多古典自由主义者所乐观期待的那样，象征着现代自由的诞生。相反，托克维尔认为它更有可能预示着自由的丧失。

从这里，我们可以初步看出，托克维尔与古典自由主义传统相比多少有点异类，这也是有人将其自由主义称为“奇怪的自由主义”的来源。然而，一个紧接着的问题在于，如果托克维尔的自由主义是一个“奇怪的自由主义”，这起码说明他的理论还是在自由主义的大传统范围之内，只是其中有些地方与古典自由主义强调的“个人权利＋国家的代表性功能”的模式有所不同而已，那么，托克维尔式的自由主义到底是一种什么样的自由主义？它有什么地方值得我们学习和借鉴？它对我们理解现代社的政治和社会问题有什么助益？这是我们在这一部分要回答的这一问题，但在这之前，让我们简短回顾一下托克维尔思想研究的历史。

托克维尔的作品在第二次世界大战以前很长一段时间处于沉寂状态。传统上认为，20世纪的雷蒙·阿隆（Raymond Aron）是在当代“复兴”托克维尔思想的第一人，尽管有人对此提出颇为严肃的异议，但也仅止局限在法国思想界内部的传承和相互影响之上。[③] 一个不争的事实是，孟德斯鸠凭其三权分立说对美国的建国思想产生很大影响，卢梭的主权在民说也对法国之外的世界具有重大的冲击力，而托克维尔不愠不火的自由思想在20世纪中叶以前却似乎并未对人

① 〔法〕托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，北京：商务印书馆1997年版，第625—626页。

② 同上书，页625。

③ See Serge Audier, “Raymond Aron, un ‘néo-libéralisme’ de tradition française?” Conference “In Search of a Lost Liberalism: Constant, Tocqueville and the Singularity of French Liberalism. Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, Belgium.

们产生重大影响。

这一状况的改变是在20世纪,更精确地说是在20纪中期左右。20世纪托克维尔研究的复兴是西方学界一个公认的“秘密”。正如托克维尔研究专家切瑞尔·威尔希(Cheryl B. Welch)说,“20世纪知识界最出人意料的转型——这一转型的影响持续至今日而无衰减迹象——是对阿列克西·托克维尔的兴趣的复兴。”[①]而将这一时期精确至20世纪中叶左右,则是因为这一时期是在两次世界大战和重大经济危机产生的浩劫之后,许多所谓现代性的危机得到大规模展现。在此巨大的冲击之下,人们自然地去寻找新的理论资源来对现代社会面临的问题进行反思。同时,可以想象的是,传统的自由主义不仅无法提供这样的理论资源,反而常常由于其对原子式个人和自由市场的过分强调而被认为是危机的一部分。另外,在冷战背景下,许多西方的学者和知识分子认为马克思主义及其在当下的政治实践也无法真正为新兴的现代社会危机提供出路。在这一背景下,托克维尔似乎是一个“幸运儿”。他既与古典自由主义保持一定的距离,同时其对现代性的反思和批判又与马克思大相径庭,因此也就不难成为思想和理论界的新宠。20世纪中叶左右以来不仅关于托克维尔的研究在法国之外很快超出了“美国学”的范围,一举成为政治哲学研究的重要内容,在广义上的知识界内托克维尔也很快流行起来,从政客到记者再到评论家,几乎达到了“言必称托克维尔”的程度。[②]

然而,必须指出的是,许多托克维尔研究——特别是英美学术圈内的托克维尔研究——大致把托克维尔看作对古典自由主义传统的补充和丰富,而不是自由主义传统的对立面。这一点在上文所引用的威尔希一文中有非常清晰的体现。威尔希在她为《托克维尔剑桥伴侣》(*The Cambridge Campanion to Tocqueville*)所写的序言中明确说道:“托克维尔的魅力主要不是来自他提供一个关于社会和政治的宏大理论的能力,而是来自他扮演的有趣的智识上的‘刺激者’(provocateur)的角色,一个作家神秘地在阐述着读者自己关心的问题。”[③]那么,这些20世纪读者自己关心的问题是什么?威尔希继续评论道:“从20世纪中期至今,托克维尔展示了将某些政治焦虑带入更尖锐视野的独特能力:焦虑来自维持公民文化从而支持自治实践的需要;来自在不可能的环境创造这样的文化的尝试;最

---

① Cheryl B. Welch, "Introduction: Tocqueville in the Twenty-first Century," *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 1.

② See Antoine Redier, *Comme disait Monsieur de Tocqueville...* Paris: Librairie Académique Perrin et CIE, Libraires-éditeurs, 1925.

③ Cheryl B. Welch, "Introduction: Tocqueville in the Twenty-first Century," *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 1.

后，来自为民主之可行性奠定基础的联合道德信念的需要所产生的困惑。”[①]

以上威尔希所列举的托克维尔的“重要贡献”大多落在为传统自由主义作补充的范围之内，也就是说，托克维尔的“特殊性”主要在于他集中展现了现代自由主义往往疏于关心的东西：公共精神、民主参与、健康的政治所需要的文化和价值信念，等等。可以理解的是，这并非说“传统”的自由主义不包含这些东西，事实上，大多数从洛克以降的自由主义思想家都或多或少地指出了这些问题的重要性。但在威尔希和许多其他托克维尔的研究者看来，托克维尔以一种独特方式展现了对这些问题的关心。他独辟蹊径，以这些问题为主要内容，却似乎对传统自由主义所关心的个人权利与国家权力之间的张力以及由此而来的宪政问题置若罔闻。一个明显而有相当说服力的证据是，托克维尔在他的著作中绝少提到天赋人权，很少强调个人的自然权利，更无从谈起以这些原则为政治理论的基础。起码从这个角度看，托克维尔的思想确乎有些“怪”。

阿兰·卡恩（Alan S. Kahn）是美国颇为资深的托克维尔研究专家，他用有历史深度的方法写就了《贵族自由主义：雅各布·布克哈特、约翰·斯图亚特·密尔和阿列克西·德·托克维尔的社会和政治思想》。在这本书中，卡恩探索了自由主义的一些“边缘形态”，认为自由主义是一个丰富的历史传统，在所谓主流的意识形态之外有许多“边缘化”的存在，它们不断补充或是冲击着自由主义传统的主流叙述。正是因为这些边缘化传统的存在，自由主义思想才不是铁板一块，而是有着多方面内涵的传统。[②] 卡恩自称他写作《贵族自由主义》一书便是投石问路，以揭开政治思想史上鲜为人知的一页。[③]

在卡恩看来，布克哈特、密尔和托克维尔有一个共同的特点，即他们都是早期自由主义的先驱思想家，这一点毋庸置疑，但同时他们又深受早期人文主义传统的影响，对现代社会肇始之初所暴露出来的弊病有非常敏感的察觉。布克哈特的历史观本能地对一切进步主义的思想倾向保持距离，密尔对个性的强调和托克维尔民主社会平庸化和原子式个人主义化的担心都提醒人们注意，现代社会一方面带给人们自由，另一方面又为人们构筑起新的牢笼。卡恩因此总结道，这三位思想家的一个共同特点是“他们对大众和中产阶级的嫌恶，对平庸的恐惧和不屑，以及他们价值观中个性和多样化的重要性。”[④]

无独有偶，从“贵族式”角度解读托克维尔思想的并不止卡恩一人。如果说

---

① Cheryl B. Welch, “Introduction: Tocqueville in the Twenty-first Century”, *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 1—2.

② Alan S. Kahn, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 4.

③ Ibid., p. 9.

④ Ibid., p. 5.

卡恩加于托克维尔等人身上的"贵族"的标签强调的主要是他们人文主义的气质,安娜琳·德·德恩(Annelien de Dijn)的《从孟德斯鸠到托克维尔的政治思想:均等化社会的自由》则明确将托克维尔(和孟德斯鸠)的贵族身份以及他们对贵族制本身的赞许视为关键因素。德恩发现孟德斯鸠和托克维尔对贵族制并无反感,相反,他们都认为贵族制身上具有某些与自由相通的品质,而在现代社会,这些品质正在逐渐失去。这一点上托克维尔及其著述更引人注目。托氏出身贵族家庭,在法国大革命中家道中落,他对大革命和现代民主社会的平等倾向都持相当消极看法,其字里行间也流露出对贵族社会高贵精神的向往和对民主社会平庸化的鄙视。这或许在某些人看来是昔日贵族身份带来的偏见,然而在德恩那里,托克维尔(以及孟德斯鸠)对贵族制的怀念有非常合理的基础,并在很大程度上定义了其特殊的自由主义。

德恩分析道,托克维尔眼里的贵族制之所以具有积极价值,是因为它维持着地方自治和对国家(或国王)权力的有效制衡。托克维尔在很多地方提到,贵族社会不仅有身份的不平等,还有非常宝贵的地方自治的传统。在封建贵族社会,王权一般不是绝对的,国王反而需要地方贵族的配合(常常通过签订契约的方式)来维持统治。与此相应,地方政治生活往往不是受制于一个绝对的权力:国王不能随意干涉地方政治生活,地方人民则可以通过各种方式参与地方公共生活,如地方教区会议和自治市的议会。[①] 在德恩看来,这一与贵族制连接在一起的地方自治和权力制衡的传统构成托克维尔自身思想的重要组成部分,它构成了托克维尔关于现代民主社会思想的最重要的背景。可以说,托克维尔对现代民主社会的大多数忧虑即从此而来。托克维尔担心的是,现代民主社会平等化的趋势在摧毁了贵族社会的身份等级制度之后,也一并革除了其地方自治和权力制衡的传统,从而以绝对的非人格化的国家权力和原子化的社会取而代之。[②] 从法国大革命的结果来看,托克维尔的分析无疑包含着深刻的洞见。[③]

托克维尔的特殊性似乎使许多评论家不约而同地为自由主义分类。如同卡恩所说,自由主义内部有着许多不一样的传统,其中部分比较注重个人的权利及其相对于公共权力的独立性,部分则更担心个人主义泛滥造成社会的原子化和同质化;有些人更关心市民社会与国家的分离,另一些人反而认为两者互为基础。这一分类的"潮流"中还有一位英国的学者,名叫拉里·泽登托普(Larry Siedentop)。泽登托普同样是一位资深的托克维尔研究专家,同时也在当代政

---

① *Annelien de Dijn, French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society? Cambridge: Cambridge University Press, p. 5.*

② See Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, trans. Alan S. Kahn, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, pp. 118—123.

③ See ibid. pp. 93—95.

治学研究领域有一定影响。他在其代表作《托克维尔》中着重分析了托克维尔所处的智识背景以及与这一背景相关联的问题意识。泽登托普指出,托克维尔主要著作都是为了回应法国大革命前后历来已久的"大辩论",即大革命是自由的开始还是结束。[①] 正如泽登托普所言,托克维尔关心的几乎所有问题,从大革命本身,到与大革命相伴随的社会平等化和原子化的趋势及其后果,再到民主社会平庸化的特点,等等,都在托克维尔之前的法国知识分子那里有过论述。托克维尔对这些问题的总结和回应无疑达到了一个前所未有的理论深度,但总体来说他是在回应当时法国人所迫切关心的问题。而在泽登托普看来,托克维尔及其所处的传统与英国的自由主义传统有着一些非常有趣的不同。

泽登托普单独用他的文章《自由主义的两个传统》("Two Traditions of Liberalism")总结了这一不同。泽登托普认为,一种传统的自由主义习惯于将社会视为独立的、非历史的个人的集合(ensemble of individuals),并主要致力于调和国家权力和个人权利之间的冲突;而另一种传统则视个人为社会有机体的组成部分,更关注社会作为一个整体的变化——它的风俗、民情乃至精神面貌等——及其对政治的影响。"有点过分简单化地说,"泽登托普写道,"这两个传统可以被描述为英国传统和法国传统。"[②]且不论这种英国和法国自由主义的称谓是否准确,但至少泽登托普指出了自由主义思想传统内部两种不同的风格以及他们各自关注的重点和看问题的方式。

与这一以托克维尔为契机"分化"自由主义传统的进路相似但又有细微区别的是,另外一些学者致力于挖掘托克维尔(及其"同类思想家")思想中的"非自由主义成分"。这并不是说托克维尔不是一个自由主义者,而是说他的思想中"掺杂"了一些非自由主义甚至反自由主义的成分,使得他的自由主义思想显得更为复杂。如布鲁斯·弗洛能(Bruce Frohnen)在《美德和保守主义的承诺:柏克和托克维尔的遗产》一书中就将托克维尔、柏克同列为早期保守主义的代表人物,两者都反对对政治秩序的激进彻底的改变,特别是在对待大革命的态度上,两者有惊人的相似,都认为大革命实际上摧毁了法国人民自由的基础。[③] 从这一点来看,托克维尔的确符合保守主义的许多特征,事实上,当代许多持保守政治态度的批评家和学者也常常援引托克维尔为依据。[④]

---

① Larry Siedentop, *Tocqueville*, Oxford: Oxford University, 1994, p. 33—34.

② Larry Siedentop, "Two Traditions of Liberalism," in Alan Ryan ed., *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, p. 154.

③ See Bruce Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, Lawrence: University Press of Kansas, 1992.

④ See Serge Audier, "Tocqueville, notre Contemporain?" in *études*, No. 4044, 14, Avril 2006. And Raymond Boudon, *Tocqueville aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob, 2005.

另外，托克维尔也常常被用来为共和主义传统在西方近代政治思想中的延续作注脚。埃里克·尼尔森(Eric Nelson)的《共和主义思想中的希腊传统》一书就将托克维尔也放入一个有着所谓希腊精神的共和主义传统中。尼尔森认为，托克维尔关于民主社会财产制度对整个社会的政治结构影响的分析与希腊共和主义思想有一脉相承之处。[①] 共和主义视角下的托克维尔并不鲜见，波考克(J. G. A. Pocock)也将托克维尔列入他笔下所谓在近代思考如何构建共和国的思想家中。[②] 不过值得注意的是，大多评论家都承认，将托克维尔单线条地视为保守主义或共和主义的思想家几乎是不可能的，我们最多可以认为他的思想受到这些传统的影响。原因即在于，托克维看上去既不属于任何一个当代政治思想流派，又似乎与每一流派有共鸣。[③]

对于这一令人费解而又无奈的"托克维尔式"(Tocquevillian)思想，博希(Roger Boesche)干脆以"奇怪的自由主义"(strange liberalism)冠之。正如我们所言，此"奇怪"主要在于托克维尔采取了与许多传统自由主义思想家不一样的视角，最重要的是，他关于"自由"的定义可能会令许多持自由主义态度的论者感到些许不适。如博希所说，"自由"在托克维尔那里包含了：自由作为自主、自由作为互相依存、自由作为对自利(self-interest)的克服，等等，与伯林(Isaiah Berlin)所说的消极自由相去甚远[④]。尽管如此，博希最终还是这样说道："如果非要我说的话，我会把他(托克维尔)归类为一个自由主义者。"[⑤]

然而，事实是否真的如此？似乎并不尽然。尽管将托克维尔放在"自由主义"这个大传统内没有太大问题，但还是有学者不断地将托克维尔与我们所熟悉的自由主义传统或意识形态之间的距离拉大，以至于在某种程度上托克维尔不再是一个"奇怪"的自由主义者，而是一个"反自由主义者"。这里试举两例。

首先是托克维尔与贡斯当(Benjamin Constant)的关系问题。在托克维尔被西方学术界——尤其是英美学术界——重新发现的同时，贡斯当的著作也赢得了非常多的赞誉。后者主要归功于前面所提到的伯林。伯林将所谓"真正"的自由主义限定在"消极自由"——即免于外力强制的自由——之上，而将实现"自

---

① See Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

② See J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

③ François Bourricand, "Forward," in Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville and the Two Democracies*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. ix.

④ See Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty: Incorporating "Four Essays on Liberty."* Ed. HeNoy Hardy. Oxford: OUP, 2002.

⑤ Roger Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca: Cornell University Press, 1987, p. 265.

主”的自由界定为“积极自由”，它是我们需要异常警惕的自由概念。[①] 众所周知，伯林这一广受欢迎的区分实际上来自于法国思想家贡斯当关于“古代人的自由与现代人的自由”的区分。贡斯当认为，古代人的自由是“参与政治”的自由，是公民作为政治共体(通常为城邦)之一分子而成为自己主人、免于受奴役的自由。与之相对，现代人的自由则是“只受法律制约、而不因某一个人或若干个人的专断意志而受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利，”“它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利，是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利。”[②]贡斯当由此而批评法国大革命中的共和主义理想是一种时代的错置，不仅不能重新实现共和式的自由，反而使现代人陷入悲惨的境地。这一判断无疑与伯林式的消极自由主义非常契合。

然而，同样在大革命后写作的托克维尔却与贡斯当有着天壤之别。如果说两者对旧制度必将逝去、新时代必将来到这一判断上一致的话，他们对新时代的政治却有着截然不同的看法。贡斯当借两种自由的对比，批评共和理想之不适合现代人，认为现代政体应该使人们能够不需太关心政治而自由地生活。他说：“个人自由是真正的现代自由。”[③]而对托克维尔的著作稍作了解的人都会发现，托氏基本持正好相反的观点。托克维尔认为，“民主革命”[④]的一个巨大的后果即是人与人之间的过度分离与疏远、社会的原子化和个人主义化，每个人只关心自己及其身边亲戚朋友的利益，而不顾及社会及政治共同体的福祉。托克维尔虽然认为民主革命不可避免，但与贡斯当的乐观看法不同，他认为这一革命的后果不一定是自由乐土，相反，可能是新形式的专制。这一专制与以往社会的专制不同，它不以专断(arbitrary)的政治权力为特征，政治权力也不一定违背个体公民的意志，却反而以对个体物质利益需求的不断满足为维持绝对(absolute)权力的条件。[⑤]

如果说托克维尔与贡斯当的分歧暗示着托氏与所谓“以消极自由为核心”的

---

① See Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty: Incorporating "Four Essays on Liberty."* Ed. HeNoy Hardy. Oxford: OUP, 2002.

② 贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由之比较》，见《公共论丛》，1997年第四期，第308页。

③ 同上书，第321页。

④ 这里必须要指出的是，托克维尔对“民主”及“民主革命”有着与我们今天所熟悉的民主概念有着巨大的不同。在托克维尔那里“民主”主要指一种与贵族社会相对的人人平等的社会，而“民主革命”不是推翻专制政体的革命，而是指持续数百上千年的使人与人之间身份逐渐平等化的过程，这一过程伴随着现代社会的兴起。参见托克维尔《论美国的民主》(上、下)和《旧制度与大革命》，另见 Pierre Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, trans., John Waggoner, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996.

⑤ 托克维尔在《论美国的民主》上下卷里均不同程度地提到这种新形式的专制，在下卷里把它称为“民主的专制”(democratic despotism)，见〔法〕托克维尔:《论美国的民主》，董果良译，商务印书馆1997年版，第867—872页。

自由主义有着完全不同的关怀的话，那么托克维尔在“帝国”问题上的看法则可以说使他真正具有了“反自由主义”的名声。随着《托克维尔全集》的问世，托克维尔的帝国主义态度也从他的书信、笔记、议会报告等文字中逐渐清晰起来。事实上，我们现在已经可以断言，托克维尔不仅非常彻底地支持当时法国的帝国主义政策，而且作为国会议员，他曾亲自参与过法国政府对外(主要是阿尔及利亚地区)的侵略扩张政策。他在一份提交给议会的报告中说：“我毫不怀疑，我们能够在非洲海岸竖立起一块象征着我们国家荣耀的伟大纪念碑。”[①]

有许多论者认为这一帝国主义态度是托克维尔个人的、暂时的或受历史条件制约的现实政治态度，与他所代表的自由主义思想是相矛盾的。[②] 这些论者认为要么托克维尔在帝国问题上犯了错，要么他的态度反映了近代早期的特殊历史意识。但类似论点无法回应这一基本事实：托克维尔关于帝国的文字与他的其他著作如《论美国的民主》出现在同一时期，而且他的帝国主义态度在他的主要著作中从始至终一以贯之，没有互相矛盾之处。而另一些论者则倾向于认为托氏的帝国主义态度实际上与他的政治思想本来就是贯通的。自由主义的思想传统大多以自然法为基础，以某种天赋的自然权利为前提，而托克维尔著作的一个并未受到足够重视的特点是：它们很少提到自然权利，更遑论以之为前提。相应地，托克维尔为其帝国主义主张提供的支持依据是马基亚维利式的“国家理由”(raison d'etat)。[③] 托克维尔对自然权利说的无视和对“国家理由”的强调使得他的帝国主义态度变得可以解释，[④]却使他很难再被称为一个“自由主义”思想家。

三、托克维尔的民主概念

民主的概念是托克维尔政治思想的核心。许多托克维尔研究仅将其“民主”当做一个社会学范畴来理解。的确，托克维尔的民主概念与作为一种制度形式

---

① Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, ed. & trans. by Jennifer Pitts, Baltimore: John Hopkins University, p. 24.

② See Jennifer Pitts, "Empire and Democracy: Tocqueville and the Algeria Question," *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, No. 3, 2000, pp. 295—318. Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005. Cheryl B. Welch, "Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion: Tocqueville on Algeria," *Political Theory*, Vol. 31, No. 2, April, 2003, pp. 235—264.

③ See Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, ed. & trans. Jennifer Pitts Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 2001, p. 70.

④ See Demin Duan, "Reconsidering Tocqueville's Imperialism." *Ethical Perspectives*, Vol. 17, No. 3, 2010, p. 443.

的民主有着很大的区别。关于这一点，社会学家雷蒙·阿隆早就有所讨论。阿隆认为托克维尔是最早发现“民主”作为一个“社会现象”的思想家，这一社会现象与贵族社会相对，指涉着新的人与人之间的社会关系和政治组织方式。[①] 阿隆十分欣赏这一看似简单、却极具原创性的区分。相对于马克思主义的经济决定论而言，托克维尔关注的是人们关于人与人之间社会关系的观念对社会政治组织的影响。从根本上说，阿隆认为，托克维尔道出了“政治”(the political)在人类社会组织中的中心地位。

关于托克维尔民主的概念，当代许多政治哲学家都有所论及，很多人间接地受托克维尔的影响，从他那里汲取灵感。本文这一部分将要提到的政治哲学家有一个共同的特点，即他们都在不同程度上与传统的自由主义保持着一定的对立，而他们对自由主义的批评都或多或少与托克维尔有关。我们在这里不寻求直接给出托克维尔“民主”的定义，而是与前文一脉相承，从一些当代政治理论家或思想家的眼中去看托克维尔。

查特尔·墨菲(Chantal Mouffe)是当代著名政治哲学家，墨菲关于民主与自由主义的区别在当代政治哲学辩论中广为人知。墨菲在她的《政治的回归》一书中批评罗尔斯式的自由主义，认为即便罗尔斯将他的自由主义限定在所谓的“政治自由主义”，淡化了自由主义所需要的文化或文明色彩，这一自由主义仍然需要以某种特殊的价值为基础，仍然无法去除罗尔斯自己所宣称要取消的排他性(exclusivity)。[②] 在墨菲看来，这种自由主义从根本上说是自欺欺人的，也是失败的，它在思考当代许多重大政治问题面前显得软弱无力。墨菲所赞许的“自由主义”是那种能够承认并公开探讨政治体之不可避免的排他性的思想，这也是墨菲所谓“政治”(the political)的含义。因此，她主张人们回到马基雅维利和托克维尔这样的早期政治思家那里，从他们那里吸取当代自由主义者已经逐渐淡忘的智慧。[③] 对墨菲而言，无论是马基雅维利还是托克维尔，都承认政治是统治的艺术，必然包含统治与被统治的关系，因此也必然是排他性的，所谓以某种超越性的绝对的价值为基础的政治体只不过是特殊历史境地下的表达，只能掩饰，却无法消除这种排他性。

这一排他性在施米特[④]那里有更直接准确的表现。一般而言我们认为施米特的民主理论受卢梭的影响很深，他在书中常引用卢梭。但是较少为人所知的是，施米特也很推崇托克维尔，他对托克维尔的引用和思考从一侧面为我们提供

① See Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, *Vol. I*. trans. Richard Howard & Helen Weaver. Harmondsworth: Penguin books, 1968, pp. 183—184.

② Chantal Mouffe, *The Return of the Political*. London: Verso, 1993, pp. 23—38.

③ Ibid. p. 38.

④ 墨菲受施米特影响很深，曾著有《施米特的挑战》(*The Challenge of Carl Schmitt*)。

了理解托克维尔及其民主概念的视角。施米特在其《议会民主制的危机》一书中批评自由议会民主制，认为它企图通过“讨论”达成所谓“正确”的共识，却最终沦为不同利益团体讨价还价的场所，无力承担起辨认“敌人”和“朋友”这样的政治重任。施米特自己对民主的定义有着极鲜明的态度和深刻的洞察力，他说：“所有真正的民主都奠基于这样一个原则之上，即不仅平等的要被平等地对待，而且不平等的也将被不平等地对待。因此，民主首先要求同质性，其次，如果需要的话，取消或清除异质性。”[①]

因此，在施米特那里，“民主”非自由主义民主（liberal democracy）那种寻求共识的过程，而是真正意味着“人民”当家作主。民主不是一种制度，也不是一种态度，而是一种统治形式，它与所有其他统治形式一样，必须清晰地指出谁是统治者，谁是被统治者，换言之，谁是“人民”，谁不是“人民”。在《政治神学》一书中，施米特更为清晰地说道：“在民主思想里，人民凌驾于整体国家政治生活之上，犹如上帝之于整个世界，他们是一切事物的原因和目的，凡事皆出自人民，并归于人民。”[②]哈维·米切尔（Harvey Mitchel）发现，施米特的这句话实际上来源于托克维尔，尽管施米特似乎没作充分的说明，但他与托克维尔的渊源并不难辨认。托克维尔在《论美国的民主》上卷中这样说道：“人民之对美国政界的统治，犹如上帝之统治宇宙。人民是一切事物的原因和结果，凡事皆出自人民，并用于人民。”[③]显然，施米特和托克维尔都把民主看做一种统治形式，对施米特而言，民主意味着人民的朋友和敌人之间的关系，对托克维尔而言，民主则意味着一切与贵族制相关因素的消亡。

同样，在阿伦特那里，民主或人民主权也同排他性相伴而生。阿伦特在《极权主义的起源》一书的开头引用托克维尔对法国大革命前贵族阶层消失原因的分析，认为贵族阶层在民主革命中的消失正可以比喻德国二战前犹太人的被排斥。法国大革命前贵族阶层的影响力的逐渐消失不是因为他们的财富变得更少，而是因为他们的财富不能用于他人。在身份渐渐平等的时代，法国的贵族阶层未能像英国的贵族那样转化成受普通人拥护的“精英”，而是被大革命的洪流扫入历史的垃圾堆。阿伦特在这里所看到的正是民主的逻辑。在阿伦特看来，犹太人在德国乃至许多欧洲国家的地位下降也与这一过程有关，犹太人仍然掌握着金融上的权力，甚至变得比以前更富有，但与此同时，他们却被几乎所有族

① Carl Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge: The MIT Press, 1988, p. 99.

② Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Cambridge: The MIT Press, 1985, p. 49.

③ 〔法〕托克维尔：《论美国的民主》，第 64 页。

群所敌视，以致最终成为“人民”之外的人。[①] 在这一点上，与托克维尔一致，阿伦特也认为这是民主的胜利。而在对极权主义的分析上，阿伦特同样明显地受到托氏的影响：二人对公共空间和公民政治参与的强调、对自由的条件的分析有许多相似之处。

谢尔顿·沃林(Sheldon Wolin)对民主和公共生活的评论也与托克维尔密切相关。在著名的《两个世界之间的托克维尔》里，沃林指出了两种权力观：“古代世界的流行观念将权力主要看作**行动**，而且一般在征服和支配中体现。”而在现代世界，“它代表着对一系列现象为何会如是的解释或原因，这些解释或原因又可以被用来控制、改造和利用这个世界，从而达到为人类服务的目的。”[②]在现代世界，自由主义和马克思主义虽然在意识形态内容上相差万里，但在沃林看来，都秉持着同样的权力观。两种主义所代表的两个世界都不再关心古老的统治与被统治以及由此而来的政治问题，自由主义的意识形态关心的是自由制度下人的生命的保存和资本的增长自由，马克思主义则以生产力的解放为最终目的。在两个世界之间——沃林认为——托克维尔抱持着像古人一样的权力观。这也是为什么沃林将他自己关于当代民主生活问题的论述最终归结到托克维尔那里的原因。

综上，我们大致可以总结出，托克维尔的民主概念有以下几个特征：

第一，民主是一种统治形式，它与贵族制相对，实行的是人民主权。

第二，民主作为一种统治形式意味着有统治者和被统治者，也意味着有属于“人民”的范畴和不属于“人民”的范畴，也就是说，民主必然具有排他性。

第三，作为统治形式，民主也必然与公共生活有关，在人民主权的社会，可以有完全不同的社会和政治组织形式，极权主义是人民主权的一种表现，资本主义自由民主制度同样是人民主权的一种表现。

因此，我们几乎可以看出，在托克维尔那里，“民主”是一个特殊的概念，它与我们今天所惯用的“自由民主”(liberal democracy)语境下的民主一词有着完全不同的含义。为进一步弄清托克维尔那里“民主”这一概念的内涵和外延，我们还需要借助于另一位思想家的论述——克劳德·勒弗(Claude Lefort)。

---

① Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: A Harvest Book (Harcourt, Inc.) 1968, p. 4.

② Sheldon Wolin, *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001, pp. 20—28.

四、民主作为一种社会形式

笔者认为，关于托克维尔那里"民主"的概念，[①]给出最为准确到位的表达的当属法国当代政治哲学家勒弗。勒弗关于民主的论述中随处可见托克维尔的影子，他对民主的分析也直接来源于托克维尔的思想。

勒弗是当代法国极具影响力的思想家，可以说是"二战"后法国乃至欧洲大陆政治哲学的代表人物。勒弗早年参加托洛茨基主义的法国共产党，在20世纪60年代风起云涌的学潮和反抗运动中扮演政治活动家的角色。由于当时法国共产党的托洛茨基色彩，勒弗从一开始就对斯大林主义的苏联持激烈的批评态度。在运动中，在多次组织内部成员进行路线和主义争论后，勒弗逐渐退出了具体的政治活动，开始专注学术研究。在雷蒙·阿隆指导下的博士论文《马基亚维利的著述之道》(*Le Travail de l'œuvre Machiavel*)发表之后，勒弗在政治哲学领域获得了巨大成功。其后，勒弗的一系列著作，如《历史的形式：政治人类学论文》(*Les Formes de l'histoire：Essais d'anthropologie politique*)、《民主的发明：极权支配的限度》(*L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*)、《政治论文集》(*Essais sur le politique*)、《现代社会的政治形式：官僚制、民主、极权主义》(*The Political Forms of Modern Society：Bureaucracy，Democracy，Totalitarianism*)、《民主和政治理论》(*Democracy and Political Theory*)、《复杂：共产主义和民主的困境》(*Complications：communism and the dilemmas of democracy*)等等，对当代西方尤其是欧洲大陆政治哲学影响深远。

勒弗将托克维尔笔下的"民主"概括为一种"社会形式"(form of society)。这里的"形式"(form)源自古希腊亚里士多德的概念，形式即赋予一事物本质、使一事物成其为自身而不为他事物的东西。例如，椅子之所以成其为椅子是因为它具有椅子的形式，而桌子之所以成其为桌子是因为它具有桌子的形式。同样，亚里士多德说，城邦也具有形式，不同的形式是区分不同的城邦的标准。"我们将依据什么来确定这一城邦为'同一'城邦，或反之而为'别一'城邦？"[②]"城邦的同一性应该求之于政制"[③]"凡政制相承而没有变动的，我们就可以说这是同一城邦，凡政制业已更易，我们就说这是另一城邦。"[④]根据政制的不同，亚里士多

---

① 关于托克维尔"民主"概念的讨论，还可见 Pierre Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Trans. John Waggoner, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1996. Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville and the Two Democracies*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

② 〔古希腊〕亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆1981年版，第117页。

③ 同上书，页120。

④ 同上书，页119。

德将城邦分为君主制的城邦、贵族制的城邦和共和制的城邦，而每一种城邦又都可演化为僭主制的城邦、寡头制城邦和平民制的城邦。需要注意的是，这里的政制（regime）又与我们今天所讲的政体不同，它不仅代表着不一样的政治制度设计，而且包含与制度相关的人的生活方式、政治意识和习惯以及人与人之间的关系等。因此，当亚里士多德在作政体的区分的时候，他指出的是与不同的政体相关的不同的人的共同体，而不仅仅是制度的不同。

勒弗关于民主的定义直接从托克维尔那里而来，因此，勒弗对民主的定义在他眼里也是托克维尔对民主的定义。勒弗在《民主与社会理论》一书中这样说道："使托克维尔从他的同时代人中脱颖而出的是他意识到民主是一种社会形式这样一个事实，他得出这一结论是因为，在他看来，民主是相对于一个背景而言的：即一个民主所从出的、他称之为'贵族制'的社会。……托克维尔鼓励我们向后看，民主社会之前是什么，同时，也向前看，民主社会将会带来什么，如此，他帮助我们解释现代民主的经验。"①

因此，在勒弗那里，托克维尔的民主的定义又上了一个新的层次。民主不再是具有排他性的政治统治形式，它指涉的是一种社会形式，与这一社会形式相对的是托克维尔所说的贵族社会。两种社会形式的区别是托克维尔《论美国的民主》和《旧制度与大革命》最重要的主题，其最根本点即在于托克维尔所说"社会条件的平等"（equality of conditions）。民主社会与贵族社会的根本区别即在于，在民主社会，人们"认为"人与人之间是平等的，而在贵族社会，人们"认为"人与人之间是不平等的。这一"社会条件"的平等与不平等构成两种社会形式的分殊。

对于勒弗来说，托克维尔最大的原创性即在于这一对社会形式的区分。这一区分告诉人们民主时代是一个全新的时代，人们不再认为人与人之间有天然的不平等，反而，人们认为没有人能够天然地拥有统治社会的权利，也没有人认为某一部分人天然应该被统治。在托克维尔那里，这一革命性的变化是关心和思考政治的人所应该警觉和关注的。对他来说，民主社会可以保存自由，如当时的美国那样；它也可以没有自由，如法国大革命前后的法国那样。在这里，重要的既不是某些具体的宪政安排，也不是制度设计，而是有没有使自由存在的条件。拿破仑时代的法国也许在扩展个人自由方面比以前的时代做得好，但在根本上与以前仍然是同一个社会，法国大革命推翻的只是国王的宝座，人们依然像以前一样顺从一个绝对的权威。对于托克维尔来说，民主时代的人们应该关心的首先不是制度的设计，而是人心的变化。民主社会既可以是一个自由的社会，

---

① Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 14.

也可以是一个专制的社会。

以上这些观点对于传统自由主义所熟悉的制度安排和宪政设计来说相对陌生，但在勒弗看来，这也是为什么勒弗能够对当代社会的政治思考——特别是对当代自由资本主义社会的批判——产生重大影响的根本原因。托克维尔告诉我们，一个表面上有着自由民主制度的社会可以潜藏着深深的危机，而一个没有自由民主制度的社会也不能通过照搬照抄别国的社会制度来解决它面临的危机。许多当代持“批判”态度的政治哲学纷纷倒向托克维尔，从他那里汲取灵感，个中原因正与此有关。

五、小　　结

本文主要针对学界对托克维尔思想的研究视界纷繁杂乱的现象，归纳出几种理解托克维尔的路径，并指出其中孰优孰劣，以帮助我们更好地理解托克维尔的原创性和重要性。托克维尔的思想并不是传统自由主义中一个比较“奇怪”的存在，他的思想与古典自由主义传统有着很大的异质性。从托克维尔的民主理论中我们可以看出，他受到古典共和主义传统的影响，但从学术渊源上，他与孟德斯鸠密不可分。正因为他与自由主义传统的紧张关系和他在民主理论上的原创性思想，托克维尔才在当代受到极大的推崇，在这一点上，他对当代人的影响也许比他对其同时代人的影响更大。

在民主主义与精英主义之间

——西方学术界关于密尔民主理论研究的争论

张继亮*



约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)去世已有一个多世纪,但学者们对密尔民主理论的争论仍然没有停止,争论的焦点在于:密尔是强调大众参与的民主主义者还是强调精英统治的精英主义者?这种争论一方面源于密尔自身对民主的看法前后有所变化:或强调大众参与或强调精英统治;另一方面源于他关于民主理论的总结性著作《代议制政府》中同时包含着强调大众参与和精英统治两方面的内容。这两方面的原因是学者们在解读密尔的民主理论时形成分歧的主要原因。按照对西方学术界关于密尔民主理论研究情况的梳理,笔者将西方学者的观点大致归结为三种趋向:

首先,以优根尼奥·F.比亚基尼(Eugenio F. Biagini)、娜迪亚·乌比娜提(Nadia Urbinati)的研究为代表,他们认为密尔是一个民主主义者。在他们看来,密尔主张大众积极参与到政治当中去,但是,具体而言,二者的主张存在差别。其次,格瑞姆·邓肯(Graeme Duncan)、乔纳森·赖利(Jonathan Riley)则更倾向将密尔理解成一个精英主义者。在他们看来,密尔实际上认为民众的政治能力不足,因而需要精英对民众进行教育或制约。最后,丹尼斯·F.汤普森(Dennis F. Thompson)坚持认为密尔是一个折中主义者。在汤普森看来,密尔同时强调大众的参与以及精英的领导作用。

笔者在以下的叙述中将对以上三种代表性观点分别做出具体的叙述和分析。在叙述和分析的基础上,笔者一方面力图展现以上三种不同观点的论证思路和逻辑,另一方面在对不同作者的材料选择和思路总结的基础上对上述三种观点做出初步的回应。

---

* 张继亮,天津师范大学政治与行政学院讲师。

一、密尔的民主理论

在进行综述之前，首先有必要将密尔对民主看法的前后变化以及他在《代议制政府》中的民主理论作简要介绍。

按照J. H. 伯恩斯(J. H. Burns)的观点，密尔对民主的看法经历了三次演变[①]:1829年之前，密尔持有哲学激进派的观点:赞成秘密投票、短期国会以及逐渐扩大选举权、给予下院议员工资以及废除世袭的上议院;从1829年至1840年，由于受到柯勒律治(Samuel Taylor Coleridge)、卡莱尔(Thomas Carlyle)、孔德、托克维尔以及圣西门等人的影响，密尔对民主持有保守的观点[②]:他认识到民主社会存在多数人的暴政(tyranny of the majority)的危险，从而强调精英的重要性。1840年至1848年，由于受到法国大革命以及哈瑞特·泰勒(Harriet Taylor)的影响，密尔在一定程度上转回到哲学激进派的观点，例如支持秘密投票和短期国会。1849年至1861年，密尔放弃秘密投票、短期国会以及付给下院议员工资的主张，转而支持公开投票制度、比例代表制以及复数投票权制度。在1861年，密尔发表了《代议制政府》，这是他对民主问题看法的总结。[③]

在《代议制政府》中，密尔指出，在代议制民主政体之下，主权通过代表(representative)[④]掌握在人民手中，并且"至少是有时，被要求实际上参加政府，亲自担任某种地方的或一般的公共职务"[⑤]，从而实现"自保"(self-protecting)、"自

① 可参见R. P. 安舒茨(R. P. Anschutz)的观点，R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. Mill* (Oxford, 1953), pp. 30—60以及Allan Ryan, *J. S. Mill* (London and Boston, 1974), pp. 191—92。

② 这一时期密尔虽然受到保守主义的影响，但是，他在政治上从来不是一个保守主义者，参见Richard Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (London, 2007), p. 108。

③ J. H. Burns, "J. S. Mill and Democracy, 1829—61 (Ⅰ)," *Political Studies*, vol. 5, no. 2, 1957, pp. 158—75. J. H. Burns, "J. S. Mill and Democracy, 1829—61 (Ⅱ)," *Political Studies*, vol. 5, no. 3, 1957, pp. 281—94. 同时参见G. W. Smith (ed.), *John Stuart Mill's Social and Political Thought: Critical Assessments*, Vol. Ⅲ. (London, 1998), pp. 35—68。伯恩斯认为虽然密尔对民主的看法有变化，但他认为密尔一直坚持一个基本的原则:精英为了大众的利益进行统治而不是大众自己统治自己。因此，伯恩斯认为密尔是一个精英主义者而不是一个民主主义者。

④ 密尔区分了representative和delegate，representative是选民的受托人，他完全按照自己的知识、能力进行判断。相比之下，delegate只是选民的"传话筒"，他完全受选民的指示约束，没有任何自主权。本文所用的代表都是指representative。参见〔英〕约翰·S. 密尔:《代议制政府》，汪瑄译，北京:商务印书馆1984年版，第171、178页。

⑤ 〔英〕J. S. 密尔:《代议制政府》，同前，第43页。

立"(self-dependent)[①]。而且,人民通过参与政府事务可以提高自身的公民德行[②]。但是,只有这些并不能保证多数因此就能够且去维护公共利益,因为,代议制政府存在两个缺陷:一是议会以及控制议会代表的多数"普遍无知和无能"[③];二是多数控制的代表有实行"阶级立法"的危险——多数意图实现眼前利益而损害公共利益[④]。为了消除代议制政府存在的缺陷,这就需要发挥少数受教育的精英的作用来弥补这些缺陷。他们通过参与到行政事务、立法事务当中发挥他们的专业技能以及通过个人代表制、复数投票权制度参与到议会当中来发挥他们的审议功能,影响多数及其代表,促使他们去关注公共利益,从而防止出现"阶级立法"的危险。

因此,在《代议制政府》当中,密尔不仅强调人民通过选举代表表达自己的利益与意见从而维护自身的利益,而且他也强调人民通过参与政府事务当中来不断提高自身的德行:"更有益的是普通公民参加公共职务(即使这种情况不多)所得到的道德方面的教育。当从事这种工作时,要求他衡量的不是他自己的利益;遇有相冲突的权利要求,应以和他个人偏爱不同的原则为指导;到处适用以共同福利为其存在理由的原则和准则……使他感到自己是公众的一分子,凡是为公众的利益的事情也是为了他的利益。没有这种培养公共精神的学校,几乎就不会感到,不处在显赫社会地位的普通人,除了遵守法律和服从政府外,还对社会负有义务。不会有和公众同一化的无私的感情。"[⑤]这一段话最能体现密尔民主理论中强调大众参与因素的部分。

与此同时,由于代议制政府存在"普遍无知和无能"和"阶级立法"两方面的缺陷,密尔特别强调精英特别是少数受教育的精英的重要性。一方面,为了克服"普遍物质和无能"的缺陷,密尔主张将"言"与"行"[⑥]区分开,即将议会的审议职能与起草法律的职能和执行法律的行政职能区分开,由精通法律的精英组成的立法委员会来负责起草法案,议会保留命令立法委员会起草法案、审议并通过其制定的法案并任命高级行政官员的职能,在议会通过相关法案后,由通过竞争性

---

① 〔英〕J. S. 密尔:《代议制政府》,同前,第 44 页。self-dependent 翻译为"自立"更合适一些,参见 John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XIX. ed. John. M. Robson (Toronto and London, 1977), p. 404。

② 〔英〕J. S. 密尔:《代议制政府》,第 54 页。

③ 同上书,第 85 页。

④ 同上书,第 85 页、第 98 页以及第 101 页。与密尔相似,麦考莱(T. B. Macaulay)、白哲特(Walter Bagehot)等人同样对民主持有怀疑态度,参见 Richard Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (London, 2007), p. 310。

⑤ 〔英〕J. S. 密尔:《代议制政府》,第 54 页以及第 127—28 页。

⑥ John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XIX. ed. John. M. Robson (Toronto and London, 1977), p. 433.

考试并且成绩最好的行政事务方面的精英去执行它。[①] 另一方面，为克服"阶级立法"的缺陷，密尔认为要让少数受教育精英进入议会来影响多数人的代表从而抵制多数人的代表的"阶级立法"倾向，为了保证受少数教育的精英能顺利进入议会，密尔支持复数投票权制度，"尽管每个人应当有发言权，然而每个人应当有同等的发言权则是完全不同的命题。当对一件事有共同利害关系的两个人意见不同时，要保持公正是否要求两种意见都被看做具有完全等同的价值呢？……两者中之一，作为较聪明或较有道德的人，有权主张其意见具有较大的分量"，"原来，国家事务正是这种共同关心的事情，不同之点是无人需要完全牺牲他自己的意见。意见总是可以被计算进去，按某种数字计算，对于其意见具有较大分量的人的投票则派给较高的数字"[②]，这一复数投票权制度最能体现密尔民主理论中的精英主义因素。

因而，《代议制政府》既包含民主主义成分又包含精英主义的成分。不同的学者分别强调密尔民主理论中的不同成分。总体而言，传统上，学者们倾向于认为密尔是一个精英主义者，例如伯恩斯、舍雷·莱特文(Shirley Letwin)以及维尔茂·肯德尔(Willmoore Kendall)和乔治·盖瑞(George Garey)、邓肯以及布鲁斯·马兹里斯(Bruce Mazlish)等人[③]。而近些年来，许多学者从雅典民主制对密尔的影响这一角度出发来分析密尔的民主理论。由于他们分别强调雅典民主制中的不同方面对密尔的影响，他们因而将他塑造成各式民主理论的代表者：比亚基尼强调雅典民主制中的公民直接参与对密尔的影响，因而他认为密尔是一个强调直接民主制的古典共和主义者；乌比娜提则认为雅典民主制中的民主审议是理解密尔政治思想的关键，因而她认为密尔是一个强调民主审议的审议民主主义者；赖利则认为雅典民主制中对精英的依赖是理解密尔政治思想的关

① 〔英〕J. S. 密尔：《代议制政府》，第 70—83 页、第 190—206 页。

② 同上书，第 133 页。当然，受少数受教育精英的代表不能超过未受教育的多数的代表，以免少数受教育的精英实行"阶级立法"，参见 J. S. 密尔：《代议制政府》，第 117、136 页。

③ 除了上文已经提及的伯恩斯的文章之外，可参见 Shirley Letwin, *The Pursuit of Certainty* (Cambridge, 1965), p. 306. Willmoore Kendall and George W. Garey, "The 'Roster Device': J. S. Mill and Comtemporary Elitism," *Western Political Quarterly*, Vol. 21, No. 1, 1968, pp. 20—39; Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, 1973); Bruce Mazlish, *James and John Stuart Mill: Father and Son in the Nineteenth Century* (New York, 1975), p. 401。当然，在 20 世纪 90 年代之前，也有学者强调密尔思想中大众参与这方面的因素，例如 Graeme Duncan and Steven Lukes, "The New Democracy," *Political Studies*, Vol. 11, No. 2, 1963, pp. 158—60. Jack L. Walker, "A Critique of the Elitist Theory of Democracy," *American Political Science Review*, Vol. LX, No. 2, 1966, p. 288. Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism* (Boston, 1967), pp. 3—5. Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, 1970), pp. 28—35. Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976). C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford, 1977), pp. 50—64. 需要指出的是，在强调密尔思想中民主参与因素的学者中，只有汤普森对密尔的民主参与方面的因素做了全面深入的探讨。

键，因而，他认为密尔是一个强调精英作用的精英民主主义者。另外，汤普森认为密尔同时强调大众参与和精英的作用，因而，他认为密尔是一个折中主义者。

二、作为民主主义者的密尔

优根尼奥·F.比亚基尼和娜迪亚·乌比娜提认为密尔是一个民主主义者。在他们看来，密尔主张民众积极参与到政治当中去。但是，虽然两人都认为密尔是一个民主主义者，两人的观点有不同之处：比亚基尼认为密尔是一个古典共和主义者，他认为密尔倾向于雅典式的直接民主制，因为它能增强公民德行，并使知识精英产生更大的影响；乌比娜提则认为密尔是一个审议民主主义者，在她看来，密尔认为每个人都具有审议能力，公民通过发挥这一能力选举代表，公民通过这一能力辨认并选出最好的代表组成议会，因而，密尔是一个间接民主制的倡导者。

（一）

在《自由主义与直接民主：约翰·斯图亚特·密尔和古代雅典模型》这篇文章中，比亚基尼认为密尔是一个古典共和主义者[①]，或者更准确地说是“以社群为中心”(community-centered)的自由主义者。在分析密尔的智识背景基础上，比亚基尼认为密尔由于受到格罗特(George Grote)的影响非常大，从而他将雅典直接民主制视为理想的模式，以此为基础，在《代议制政府》中，密尔试图使代议民主制尽可能多地具有直接民主制功能——使公民直接参与到政治当中去，因为，只有公民直接参与到政治中才能提高自身的德行，而且，只有在直接民主制之下，知识精英才更能在政治当中发挥更大的作用，因为在直接民主制之下他们更能通过自身卓越的才能影响其他人。

比亚基尼认为“‘古典共和主义’模式在密尔自由主义中处于关键的位

---

① 另外，J. W. 巴罗(J. W. Borrow)和斯蒂芬·考林尼(Stephen Collini)也认为密尔是一个古典共和主义者，他们认为密尔强调公民直接参与到政治当中，在参与过程中培养德行，从而克服商业社会对公共精神的腐蚀，分别参见 J. W. Borrow, *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought* (Oxford, 1988), pp. 92—93 以及 Stephen Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850—1930* (Oxford, 1993), pp. 130—133。伯纳德·塞梅尔(Bernard Semmel)和斯提沃特·扎斯特曼(Stewart Justman)也强调密尔政治思想中包含古典共和主义因素，参见 Bernard Semmel, *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue* (New Haven, 1984) 以及 Stewart Justman, *The Hidden text of Mill's Liberty* (Savage, 1991)。

置"[①],因而,要理解密尔的思想需要从古典共和主义着手。首先,他将密尔置于19世纪对古代人论争的背景之下:以贡斯当为代表的自由派支持现代人的自由,反对雅典民主制为代表的古代人的自由。以威廉·米特福德(William Mitford)为代表的英国保守派对古希腊历史持有反民主、反雅各宾(anti-Jacobin)的态度。以格罗特为代表的激进派则对雅典民主制采取自由主义式的解读方式。[②] 密尔也受到这一争论的影响:他对雅典民主制的兴趣起源于他对米特福德用保守主义解释雅典历史方式的批评[③],更重要的是,他受到格罗特从自由主义解读雅典历史方式的影响。

其次,比亚基尼分析了密尔从19世纪30年代到40年代之间[密尔评论格罗特的《希腊史》(*The History of Greece*)之前的一段时期]的思想历程。在这一时期当中,比亚基尼着重分析了托克维尔对密尔的影响。比亚基尼认为,密尔同托克维尔一样认识到民主社会存在公共意见压制个人自由的危险。但是,托克维尔和密尔对形成这一危险的原因有着不同的分析。托克维尔认为,这一危险的原因来源于民主社会不断平等化的趋势:一方面,新的中产阶级太弱小以至于他们不认为作为个体能对当前的问题产生影响;另一方面,他们又太富以至于他们不认为需要其他人的帮助与合作,因此,他们逐渐将自己封闭在私人领域,追求私人利益,因而缺乏公共精神,所以置多数暴政的危险于不顾。[④] 在比亚基尼看来,密尔则认为多数专制的危险源于商业社会的发展而不是民主社会不断平等化的趋势。商业社会的发展打破了基于面对面关系的社群,使传统上处于关系中的个人变成原子化的个体,而这就为多数暴政奠定了基础。传统的社群规模不大,因而社群成员之间彼此熟悉,相互之间能彼此监督,因而,社群成员能够辨认出并乐于接受真正知识精英或"公共道德学家"(public moralist)的引导。而在商业社会,个人之间彼此不熟悉,个人无法辨认出真正的"公共道德学家",反而容易受鼓动与宣传的影响,因而在公共意见当中,由于非理性占据主导,公共意见因而具有压制个人自由的危险倾向。[⑤] 所以,密尔认为,要保护个人自由就需要公民积极参与到公共生活当中,并在公共参与过程当中培养自身的公民

---

① Eugenio F. Biagini, "Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens", in *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865—1931*, ed. Eugenio F. Biagini (Cambridge, 1996), p. 22.

② Ibid., pp. 24—27. 参见下文乌比娜提对这一时期关于古代人的思想论争的分析。

③ Eugenio F. Biagini, "Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens", p. 25.

④ Ibid., pp. 30—31.

⑤ Eugenio F. Biagini, "Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens", in *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865—1931*, ed. Eugenio F. Biagini (Cambridge, 1996), pp. 28—29.

德行，只有这样才能保护个人自由。[①]

在此基础上，比亚基尼分析了格罗特对密尔的影响。密尔分别于1846年和1853年针对格罗特的《希腊史》发表了两篇评论（"Grote's History of Greece [Ⅰ]",1846, "Grote's History of Greece [Ⅱ]",1853）[②]，其中，最重要的是他于1853年发表的第二篇评论，在这篇评论中，在比亚基尼看来，密尔认为，与斯巴达相比，雅典真正卓越的原因在于"公共意见和'公共道德学家'之间的相互影响"[③]，而且，密尔认为与传统上对雅典民主制的批评相反，雅典人不仅享有政治自由而且也享有个人自由："法治以及对宪政程序的最大尊重是雅典人的标志"[④]。此外，雅典人通过积极行使政治自由来保护个人自由。[⑤] 但是如果雅典民主制尊重个人自由，那么如何看待苏格拉底之死这一事件？密尔认为雅典人并没有宗教自由的概念，宗教信仰属于公共事务或属于"涉他"(other-regarding)领域的事务而不属于私人领域或"涉己"(self-regarding)领域的事务。[⑥] 因此苏格拉底之死这一事件并不意味着雅典直接民主制侵犯个人自由，苏格拉底之所以被处死是因为他危及城邦的安全——城邦的公共信仰是城邦团结的基础。

在分析格罗特对密尔影响的基础上，比亚基尼认为密尔实际上提出了一个"自由民主的社会"应该符合的标准："首先，公共生活中有最可能多的大众参与；其次，'涉己'行为领域（一个具有历史相对性的领域）中有最大的个人自由；最后，自由讨论得到最可能的充分发展，这一自由讨论既作为探讨的习惯又作为基于讨论而非暴力的统治方式"[⑦]。雅典民主制完全符合这一标准，因而，在比亚基尼看来，它成为密尔至高的理想。[⑧]

在此基础上，比亚基尼认为，在《代议制政府》中，密尔的任务就是使代议民主更多地体现直接民主制的功能，例如，密尔在《代议制政府》中强调公民直接参与到公共事务当中去，"担任陪审员和教区职务"，在比亚基尼看来，这正体现了

---

① Eugenio F. Biagini, "Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens", in *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865—1931*, ed. Eugenio F. Biagini (Cambridge, 1996), p. 31.

② 参见 John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. Ⅺ. ed. John. M. Robson (Toronto and London, 1978), pp. 271—337.

③ Eugenio F. Biagini, "Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens", p. 32.

④ Ibid., p. 33.

⑤ Ibid., pp. 33—34.

⑥ Ibid., pp. 35—36.

⑦ Ibid., p. 36.

⑧ Ibid.

密尔对雅典民主制中“雅典陪审员和公民大会的实践”的仰慕；[①]另外，密尔在《代议制政府》中还提出实行公开投票制度，在比亚基尼看来，这源于密尔对公民德行的‘雅典式’理解，因为他将投票看做是一项公共职能，而不仅仅是作为个人的权利；[②]最后，为了发挥知识精英的作用，密尔在《代议制政府》中主张实行比例代表制和复数投票制度，在比亚基尼看来，这些制度能保证知识精英能像雅典民主制之下在公民大会中的哲学家做的那样对现代人做出积极的影响。[③] 另外，比亚基尼用密尔自己的例子来表明哲学家在现代政治场景下的作用：在1865年至1868年之间，密尔作为下议院议员运用自己“在知识方面的权威与在道德方面的卓越”在议会中发挥积极影响；在1868年至1873年之间，他作为民众鼓动家在议会之外积极促进改革事业。[④] 总之，在比亚基尼看来，雅典式的直接民主制是密尔的理想，因为它既确保公民的德行又能保证知识精英发挥有益的影响。

比亚基尼强调格罗特对雅典民主制的重新解释对密尔的影响，他特别强调雅典民主制中的公民直接参与对密尔的影响，因而，他将密尔看作是一个强调直接民主制的古典共和主义者。但是密尔其实并不是一个古典共和主义者。首先，密尔在《代议制政府》当中明确指出“一个完美政府的理想类型一定是代议制政府”[⑤]。代议制政府无法实现直接民主的要求：所有公民在同一点，同时参与，同时表决。其次，在雅典直接民主制之下，真正的精英并不是总能发挥作用，公民反而更容易受煽动家的影响。最后，在《代议制政府》中，密尔将“不会读、写”以及“不会做普通算术运算”[⑥]的人、“不交税的人”[⑦]以及“领取教区救济”[⑧]的人排出在选举权之外，更别提公民直接参与到政治当中去亲自制定公共政策，审议法律了。因此，密尔是在代议制政府框架之下思考问题，而不是在直接民主制的框架之下思考问题：“男子和妇女一样，需要政治权利不是为了进行统治，而是为了不致受到不当的统治(misgovernment)”[⑨]。

---

① Eugenio F. Biagini, “Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens”, p. 37.

② Ibid.

③ Ibid., p. 38.

④ Ibid., pp. 39—40.

⑤ John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XIX. ed. John. M. Robson (Toronto and London, 1977), p. 412.

⑥ 〔英〕约翰·斯图亚特·密尔：《代议制政府》，第129页。

⑦ 同上书，第130页。

⑧ 同上书，第131页。

⑨ John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XIX. ed. John. M. Robson (Toronto and London, 1977), p. 480.

(二)

在《密尔论民主:从雅典城邦到代议制政府》一书中,乌比娜提认为,密尔实际上主张每个公民都具有审议能力,公民通过发挥这一能力从而辨认并选出最好的代表组成议会,因而,尽管密尔没有发展出一套完整的审议民主理论,但是他实际上是一个审议民主主义者[①]。与比亚基尼相似,乌比娜提将密尔置于19世纪欧洲关于古代人的争论中去理解他的民主理论,她认为密尔试图按照雅典民主制的模式建立"现代人的城邦"(the polis of the moderns)。"现代人的城邦"包含两部分:审议民主式的政治和审议民主式的社会。以审议民主理论为视角,乌比娜提认为密尔的整个政治理论由三部分构成:审议民主式政治、它的道德基础以及它的社会应用(包括家庭与经济)。

与比亚基尼相似,乌比娜提认为要理解密尔对现代民主理论的贡献需要理解密尔对古代人的看法[②]。为分析密尔对古代人的看法,乌比娜提将密尔置于19世纪早期欧洲知识分子关于古代人(雅典与斯巴达)的争论的背景当中。19世纪早期欧洲知识分子关于古代人的争论实质上是他们对正在兴起的民主的争论,他们借助古代人来表达对民主的看法。参加争论的知识分子分为三派:以贡斯当和基佐为代表的法国自由派、以米特福德为代表的英国保守派以及以格罗特、密尔为代表的英国激进派。[③]

密尔与法国自由派观点不同,同时他也不赞同米特福德的观点。以贡斯当和基佐为代表的法国自由派对抗以卢梭为代表的共和主义(以斯巴达为理想重塑法国的社会与道德),提出了古代人的自由与现代人的自由的划分,他们认为古代人的共和主义式自由不适合现代人。因此,他们认为即使是文化成就比较

---

① 另外艾利克斯·扎卡若斯(Alex Zakaras)和布鲁斯·鲍姆(Bruce Baum)也认为密尔是一个审议民主主义者。扎卡若斯从密尔的个性(individuality)理论出发分析他的审议民主理论,他认为密尔的《论自由》与《代议制政府》之间有矛盾:密尔在《论自由》中一直强调公共意见(public opinion)对讨论、自我表达的压制,但是在《代议制政府》当中,密尔则认为公共意见能促进讨论,从而最终对公共利益形成理性共识,而根本没有提及公共意见对讨论的压制。因此,扎卡若斯认为需要用密尔的个性理论去弥补这一矛盾。见 Alex Zakaras, *Individuality and Mass Democracy: Mill, Emerson, and the Burden of Citizenship* (Oxford, 2009), pp. 178—98. 鲍姆则从密尔著作中社会力量原理(the theory of social power)与自由原理(the theory of freedom)去解释密尔的民主理论,他认为密尔是一个激进的审议民主主义者,他的民主理论即使按照现代的标准来看也对今天的民主政治构成挑战。见 Bruce Baum, *Rereading Power and Freedom In J. S. Mill* (Toronto, 2000), pp. 228—66。

② Nadia Urbinati, *Mill on Democracy: From Athenian Polis to Representative Government* (Chicago, 2002), p. 2. 虽然比亚基尼和乌比娜提都强调雅典民主制是理解密尔民主理论的关键,但是两者强调的重点不同:比亚基尼强调的是雅典民主制中的公民直接参与,而乌比娜提强调的是雅典民主制中的审议因素。

③ Nadia Urbinati, *Mill on Democracy: From Athenian Polis to Representative Government* (Chicago, 2002), p. 14.

高的雅典人也只享有古代人的政治自由而不知道现代人的个人自由。密尔认为雅典人同时享有古代人的自由和现代人的自由，而且他强调古代人持有现代人所没有的“对公众负责”的概念——政治自由不仅是权利更是义务和责任，此外，他认为人们只有通过积极实践政治自由才能保证他们的个人自由。①

为了反对正在兴起的民主和自由，以米特福德为代表的英国保守派以寡头制的斯巴达为理想，将民主制的雅典与专制等同起来，指责雅典民主制实行平等原则，排斥能力原则。密尔却认为，雅典民主权力来源——公民大会的权力受到宪法制约，同时，雅典虽然实行平等原则，但是它依靠并鼓励有能力的人来领导公共审议。② 总之，在乌比娜提看来，密尔笔下的雅典民主制是受限制的民主制，在这一制度之下，公民既享有个人自由又享有政治自由，并且通过积极参与民主审议来保护个人自由，另外，它也不排斥有能力的人，相反，它需要有能力的人来充当发言者的角色并担任公共职务。因此，在乌比娜提看来，对密尔而言，充满审议特性的雅典民主制是现代民主制的理想，以雅典民主制为榜样，密尔试图构建“现代人的城邦”。

在分析“现代人的城邦”之前，我们需要明确它的道德基础。在乌比娜提看来，它的道德基础在于“个人判断的主权”(the sovereignty of individual judgment)，“个人判断的主权”建立在以下观念的基础之上：“从潜能方面来说，人类是平等的，但是他们有非常不同的方式来发展他们的‘内在力量’(inner force)”③。同时，密尔认为，就政治、道德方面的观点而言，重要的不是得出明白无误的真理，而是要养成批判的习惯，④因为，所有的政治、道德观点都只包含部分真理，只有通过对他人与自己的观点进行批判才能使个人获得真正的认识，从而实现“个人的高贵和道德自主”⑤，而不是去盲从多数人持有的教条。乌比娜提认为，这也是为什么密尔非常强调苏格拉底辩证法的重要性：不仅反驳别人的错误，而且证明自己的观点。⑥ 同时，对自己与他们人观点的批判不仅能抵抗充满教条主义的多数人意见的暴政，而且它也增强个人对他人的同情感，从而增强社会的凝聚力⑦。最后，它也促进公民积极参与到政治当中，通过积极发挥政治

---

① Nadia Urbinati, *Mill on Democracy: From Athenian Polis to Representative Government* (Chicago, 2002), pp. 22—32.

② Ibid., pp. 39—40.

③ Ibid., p. 124.

④ Ibid., p. 127.

⑤ Ibid., p. 147.

⑥ Ibid., pp. 138—46.

⑦ Ibid., p. 146.

自由来保护个人自由。①

“现代人的城邦”包含政治与社会两部分。乌比娜提首先探讨了密尔“现代人的城邦”中的政治部分——《代议制政府》当中的“立法制度”(包括议会、立法委员会与议会的执行机构)②。但是,仅有“立法制度”并不能保证现代代议制成为与雅典民主制相似的“现代人的城邦”:在雅典,公民广泛地直接参与决策与立法,而这正是现代代议制所缺乏的。乌比娜提认为,密尔是通过经济合作与女性解放两方面的措施来保证公民参与除政府事务(主要是选举)之外的社会活动以弥补实行代议制的缺陷。

总体而言,乌比娜提的著作是一部具有创新性的力作。她将密尔的民主理论置于19世纪欧洲知识分子的争论这一“语境”当中去思考,同时她揭示了密尔的政治理论对于当代的意涵:密尔著作中包含的“免于屈从的自由”发展了伯林的自由理论。她用审议民主理论将密尔的《代议制政府》、《论妇女的屈从地位》以及《社会主义章程》这三部著作结合起来。最重要的是,她用这一理论将《代议制政府》中一些关键的制度联系起来,从而将大众参与和精英统治结合起来。

比亚基尼和乌比娜提都强调密尔著作中民众参与这方面的因素:他们都认为密尔是一个民主主义者,都认为密尔主张大众要积极参与到政治当中去。另外,虽然他们都强调密尔著作中的民主参与,但是他们都没有从密尔的功利主义理论出发去分析密尔的民主理论。最后,他们之间的观点存在很大差别:比亚基尼认为密尔实际上是一个强调大众直接参与的直接民主主义者,而乌比娜提虽然也强调密尔著作中的民主参与的重要性,但是她认为密尔是一个间接民主论者。

三、作为精英民主主义者的密尔

如果说比亚基尼和乌比娜提都强调密尔著作中民众参与这方面的因素,那么,格瑞姆·邓肯和乔纳森·赖利则强调密尔著作中精英统治这方面的因素。邓肯和赖利都认为密尔是一个精英民主主义者:强调精英统治在政治当中的作用。在《马克思与密尔:对社会冲突和社会和谐的两种观点》中,邓肯从密尔的文章《时代的精神》(The Spirit of the Age,1831)③出发,分析了密尔对精英的作用以及社会冲突、和谐的看法。在邓肯看来,密尔认为他正处在一个充满冲突的转

① Nadia Urbinati, *Mill on Democracy: From Athenian Polis to Representative Government* (Chicago, 2002), p. 153, p. 124.

② Ibid., p. 74.

③ John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. ⅩⅫ. eds. Ann P. Robson and John. M. Robson, (Toronto and London, 1986), pp. 227—234, pp. 238—245, and pp. 312—316.

型的时代，这种冲突主要起源于观念上的冲突，而精英的作用就是教育与引导无知的民众接受精英的观念从而摆脱冲突的状态，最终实现社会和谐并进入一个稳定的时代。同时，在其文章《密尔的自由民主的新雅典模型》中，赖利也认为密尔是一个精英民主主义者，或者用他自己的话来说，密尔的民主理论属于“自由民主”(liberal democracy)理论。他也认为密尔受雅典民主制影响，但他特别强调雅典民主制中精英统治因素对密尔的影响。

(一)

邓肯是以密尔的《时代的精神》这篇文章作为分析框架的。在《时代的精神》这篇文章中，密尔认为观念的变化先于社会的变化，人们关于社会与自我的观念是一个逐渐增长与扩展的进步过程：新的观念取代旧的观念，但是这个进步的过程并不是匀速的——处于转型时期的社会，由于观念之间的冲突，这个过程进行得较慢；而处于稳定时期的社会，由于观念之间的基本一致，这个过程进行得较快。密尔认为自己所处的社会正处于一个转型的时代，他认为自己和其他人的任务就是促使观念的更新，减少冲突，促进社会的道德凝聚力，进而使社会从转型时期向稳定时期转变。[①]

在邓肯看来，密尔认为当时英国社会首要的冲突是贵族阶级与“正在兴起的中产阶级”之间的冲突[②]：贵族阶级是一个“自私”的阶级，在道德和智力方面落后，对经济没有贡献，但是他们占据着权力，[③]另一方面，“中产阶级在智力和经济上占主导地位，但是在政治上却并不占主导地位，这种状态是不稳定和资源浪费的根源”[④]。因此，“正在兴起的中产阶级”需要取代“自私”的贵族阶级。需要注意的是，在这一冲突中劳动阶级与中产阶级利益一致，他们有共同的敌人——贵族阶级。因此，中产阶级、劳动阶级共同被称为“人民”[⑤]。但是，在邓肯看来，密尔逐渐认识到劳动阶级是“不成熟的、未经教导的、缺乏反思能力的、没有理性

---

① Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, 1973), pp. 215—216. 同时可参见他的文章 Graeme Duncan, “John Stuart Mill and Democracy,” in *John Stuart Mill's Social and Political Thought: Critical Assessments*, Vol. Ⅲ. ed. G. W. Smith (London and New York, 1998), pp. 69—87.

② 密尔所谓的“阶级”是指“具有同一邪恶利益(sinister interest)的任何数量的人——就是说，他们的直接而明显的利益指向同一种坏措施”，参见 J. S. 密尔：《代议制政府》，第 98 页。略有修改。同时参见 Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, 1973), p. 219. 中间阶级能获得统治地位是因为他们在观念上的优势，所以能摆脱“邪恶利益”的影响，参见下文分析。

③ Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, 1973), pp. 220—221.

④ Ibid., pp. 216—217.

⑤ Ibid., p. 224.

的和自私的"[①]，他们可能会被唆使反抗中产阶级的领导，而认为他们自己的观念要优于中产阶级的观念。更为危险的是，如果实行普选，劳动阶级有实行阶级立法的危险。[②] 因此，社会有陷入新的冲突的危险。在这一认识的基础上，密尔不再强调阶级冲突而是试图弥合中产阶级与劳动阶级之间的差别[③]：一方面，"密尔采取一系列的保守的政治措施来保护智力、技能和个性免遭未受教导大众的潜在的侵害"[④]；另一方面，中产阶级通过教育使劳动阶级接受中产阶级的观念，从而最终消除冲突，实现社会和谐。

就后一方面而言，在邓肯看来，密尔持有两个基本假设：第一，密尔认为"知识、德行和社会团结是紧密联系在一起的，从而，减少无知就能增强社会纽带"，[⑤]例如，中产阶级是"有学问的、公正的、稳健的、关注公共利益的、爱德行的"[⑥]，这些因素能增进社会团结，相比之下，劳动阶级是无知的和自私的[⑦]，这些因素使社会充满冲突；第二，密尔认为人不仅仅是自私的，人还具有"社会情感"：利他主义、无私以及同伴情感。[⑧] 这些情感是社会稳定的自然基础，自治或广义上的教育（包括政治上、经济上的自治以及公共观念的教育）[⑨]能够增强这一情感。在上述假设的基础上，密尔认为通过中产阶级领导之下的民众自治（包括政治上的自治和经济上的自治）或广义上的教育，劳动阶级会逐渐接受中产阶级的观念，他们之间的冲突就会消除，社会就能逐渐实现和谐。

之所以要坚持中产阶级的领导，是因为中产阶级代表先进观念，他们有知识并且关注公共利益；相比之下，民众是无知的和自私的，因此，需要中产阶级指导他们摆脱这种无知的状态。[⑩] 但是，为什么要实行民众自治呢？因为，只有实行政治上的自治民众才能实现"自保""自助"以及提高自身的"德行"，才能增强社会情感，认识到自身利益与公共利益相一致，从而减少社会冲突。[⑪] 另外，只有实行经济上的自治工人才能"更好、更高兴、更有尊严感、更热情、更投入并且因

---

① Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, 1973), p. 226.

② Ibid., pp. 226—228.

③ Ibid., p. 224.

④ Ibid., p. 229.

⑤ Ibid., p. 253.

⑥ Ibid., p. 260.

⑦ Ibid.

⑧ Ibid., p. 254.

⑨ Ibid., pp. 252—253.

⑩ Ibid., p. 260.

⑪ Ibid., pp. 232—33.

此效率更高”，而且，更重要的是，经济上的自治能增强社会情感。[①]

总之，邓肯认为，密尔主张通过中产阶级领导下的自治“把人们，特别是工人阶级转变成理性的存在物”：通过自治，人们认识到自己的利益与公共利益相一致，从而在追求自身利益时考虑到是否会与公共利益相冲突。而中产阶级是与公共利益一致的，因此，劳动阶级会逐渐接受中产阶级的领导，社会冲突逐渐消除，社会最终实现和谐的状态[②]。这里需要注意的是，这一和谐状态并不是通过强制来实现的，而是通过“理性的方式”，通过“启蒙者”与“被启蒙者”的一致来实现的。[③]

虽然密尔强调中产阶级的重要性，但是邓肯发现密尔的民主理论存在一个非常大的漏洞：不能保证中产阶级在“智力上的优越性”。[④] 为了保证中产阶级“智力上的优越性”，需要一个有效的教育体制，但是，当时并不存在这种有效的教育体制，密尔因而诉诸职业这一标准，这样，“无阶级的精英”就包括雇主、制造商、商人以及银行家等等，这实际上是将受教育者与未受教育者的区分等同于富人与穷人之间的区分。[⑤] 这样就不能保证中产阶级的无私。因此，为了保证中产阶级对民众的负责，就需要采取措施制约中产阶级的自私情感。[⑥] 然而，这就在事实上承认中产阶级不能保证无私的特点。而这就与密尔的前提假设——中产阶级代表了先进的观念，是无私的阶级——相冲突。

（二）

赖利同样认为密尔是一个精英民主主义者。在其文章《密尔的自由民主的新雅典模型》中，赖利认为，密尔将雅典民主制看作“自由民主模式之一”而不是直接民主制模式或者参与式民主制模式：在民众直接控制立法权的前提下，通过发挥精英的作用来“提高决策能力，阻止权力滥用，促进个人自由”。[⑦] 密尔的理想的代议制政府正体现了雅典民主的精神：立法的最终控制权通过代表掌握在

---

① Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, 1973), pp. 246—47.

② Ibid., p. 280.

③ Ibid., p. 276.

④ Ibid., p. 281.

⑤ 参见 J. S. 密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆 1984 年版，第 35 页。

⑥ Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, 1973), p. 283. 参见 J. S. 密尔：《代议制政府》，第 115 页。以及 John M. Robson, *the Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill* (Toronto and London, 1968), p. 43。

⑦ Jonathan Riley, "Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy," in *J. S. Mill's Political Thought: a Bicentennial Reassessment*, eds. Nadia Urbinati and Alex Zakaras (Cambridge, 2007), p. 223.

民众手中，并且，通过一些反多数主义的(antimajoritarian)措施(例如，复数投票权制度)来保证受教育的精英当选，从而"促进政府能力，约束权力滥用并且促进个体自由"。因此，密尔理想的代议制政府是一个"自由民主的新雅典模式"，而"新雅典"体现在通过比例代表制度和复式投票制度来保证受教育的精英当选，而雅典民主制并没有这些制度。

赖利首先反驳了其他学者对密尔民主身份的质疑。其他学者对密尔民主身份的质疑主要体现在密尔坚持复数投票权制度。乌比娜提特别指出密尔的复式投票制度与他对人性的假设不符：人们都具有参与政治所需的"尊严感"(sense of dignity)，并且"人们具有相同的政治能力"。[①] 赖利认为这种"尊严感"只有在发展高贵性格过程中才能获得[②]，而且，实际上，人们之间的政治能力也是不相同的。而政治领域属于"涉他"领域，这一领域不像"涉己"领域那样，人们做决定时拥有完全的自由，在政治领域，人们做决定时不仅涉及自己而且还涉及别人，因此，这就需要有能力的精英。[③] 同时，在代议制民主之下的公民并不能像雅典公民那样具有很高的审议能力，[④]而且他们倾向于选择像自己一样的代表而不是有能力的精英，[⑤]因此，这就需要通过反多数主义的措施来保证精英当选。

接下来，赖利阐明了密尔理想的代议制政府包含的主要因素，并且说明为什么密尔理想的代议制政府体现了雅典民主的精神。

赖利认为，密尔理想的代议制政府包含的主要因素有两个：安全与个性。这两个要素体现了"人作为进步的存在的永恒利益"，因此，理想的代议制政府的主要任务是保证个人的安全，促进个性的发展。其中个人的安全涉及"确立和实施一套统一的公平的正义规则"；而个性的提高需要人们在"涉已"领域拥有完全的自由，在"涉他"领域(包含政治、经济领域)遵循公正的规则。其中，人们在"涉己"领域拥有完全的自由对发展个性具有重要作用，但在民主制之下，人们不仅在社会领域压制个性的发展而且倾向于通过政治领域来压制个性的发展，因此，这就需要精英使民众认识到"涉己"自由的重大价值，而这就需要通过相应的措

---

① Jonathan Riley, "Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy," in *J. S. Mill's Political Thought: a Bicentennial Reassessment*, eds. Nadia Urbinati and Alex Zakaras (Cambridge, 2007), p. 227.

② 关于这一点，赖利的理解与密尔的意思有出入：密尔明确提出人人拥有尊严感，只不过每个人拥有的多少有差别，"这种尊严感人人都以某种形式拥有，并且与他们拥有的高级官能成某种比例，虽然不是严格的比例"，参见〔英〕约翰·穆勒：《功利主义》，第10页。

③ Jonathan Riley, "Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy," in *J. S. Mill's Political Thought: a Bicentennial Reassessment*, eds. Nadia Urbinati and Alex Zakaras (Cambridge, 2007), pp. 228—30.

④ Ibid., pp. 232—33.

⑤ Ibid., p. 230.

施确保精英能进入议会从而呼吁人们认识到个性的重要价值并且制定保护"涉己"自由的公正的规则来实现。[①]

在具体分析密尔理想的代议制政府之前,赖利首先分析了作为"自由民主模式之一"的雅典民主制,他认为密尔将雅典民主制看做是"自由"的民主制。无疑,雅典的民主制是直接民主制:公民直接参与立法与政策制定。但是,为什么它是"自由"的呢?首先,在密尔看来,雅典人特别重视精英人物的在政治领域的重要作用,通过这些精英人物提高决策水平,并且制约多数的权力。其次,密尔认为在雅典还有一些辅助性制衡措施来限制权力的滥用以保护公民自由。最后,密尔指出,雅典人虽然没有个人自由的概念,但是他们对个人自由和多样性持一种宽容态度。[②]

在分析了密尔对雅典民主的看法之后,赖利分析了密尔理想的代议制政府,他认为密尔理想的代议制政府也是一种"自由民主制度"。赖利认为,密尔特别重视代议制之下受教育精英的重要作用,受教育的精英是弥补代议制之下公民政治能力不足的替代措施。密尔提出四项措施来发挥受教育精英的作用,从而保证政治能力:将立法权与行政权分开,成立立法委员会专门负责起草与修改法律,实行个人代表制以及复数投票权制度。密尔主张,行政机关由通过资格考试的精英组成,立法委员会由精通法律的精英组成,以此来保证政府效率;而通过个人代表制以及复数投票权制度,受教育的精英得以当选,以此来制约多数滥用权力的倾向,保证个体自由。[③] 这些措施中,前两项与雅典民主制之下的一些制度相对应,例如,在雅典,人们选举具有相关能力的精英担任相应的行政职务,同时,雅典的立法议会与立法委员会的职能大体相似。[④] 但是,雅典并没有比例代表制和复式投票制度,因此在这个意义上,密尔的理想代议制政府是"自由民主的新雅典模式"。

邓肯和赖利都认定密尔是一个精英民主主义者。但是两者也有很大的不同:首先,邓肯是以《时代的精神》这篇文章为核心进行分析的,而赖利则是以《代议制政府》这一著作为核心进行阐述的;其次,邓肯认识到密尔强调精英对民众的教育功能,而教育功能的实现需要民众的积极参与,而赖利并没有强调这一点。最后,邓肯过多地强调密尔对社会最终和谐的观点,而赖利并没有持有这一观点。

---

① Jonathan Riley, "Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy," in *J. S. Mill's Political Thought: a Bicentennial Reassessment*, eds. Nadia Urbinati and Alex Zakaras (Cambridge, 2007), pp. 234—37.

② Ibid., pp. 238—40.

③ Ibid., pp. 240—47.

④ Ibid., pp. 241—42.

四、作为折中主义者的密尔

汤普森认为,密尔既强调大众参与,又强调精英的作用,即,他认为密尔是一个折中主义者。[①] 他认为密尔关于好政府(goodness of a government)的两条标准[②]中包含了两个目标:第一条标准中包含了“保护性目的”(protective goal),而第二条标准包含“教育性目的”(educative goal)。以此标准为基础,汤普森认为密尔实际上提出了参与原则(principle of participation)与能力原则(principle of competence),其中参与原则是指公民要尽可能多地参与到政治当中来促进政府的保护目标与教育目标的实现,而参与原则是指要发挥精英的作用来促进政府保护性目标与教育性目标的实现。虽然两个原则的目标一致,但是两个原则之间存在冲突:参与原则强调大众通过参与来提升能力,而能力原则强调大众的广泛参与需要一定的能力作为前提。汤普森认为密尔诉诸政府理论(a theory of government)与发展理论(a theory of development)来解决这一冲突。政府理论是指人们通过各种政治过程与政治制度来促进参与原则与能力原则之间的平衡从而缓和两者之间的矛盾。发展理论是指公民参与会逐渐提高公民能力,随着时间的推移,参与原则与能力原则之间的矛盾会逐渐消除。

具体而言,在汤普森看来,密尔实际上认为参与原则意味着公民通过广泛的参与(参与投票、参与地方政府事务以及工业中的民主)[③]来实现“保护性目的”——保护自身的利益,促进“当前福利”(present well-being)——以及实现“教育性目的”:促进“较好和较高形式的民族性格的发展”。[④] 就保护性论点而言,首先,因为只有每个人自己才能更好地了解自身的利益,所以,只有通过广泛的参与公民才能保证自身的利益不被忽视或者误解。[⑤] 虽然公民个人是自身利益的最安全的保护者,但是,密尔并不认为所有个人利益相加就等同于公共利

---

① Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 177—78.

② 密尔好政府的标准有两条,第一,政府“适于利用任何时候存在的全部好的品质来帮助实现正当目的的程度”;第二,“政府在增加被统治者(集体地和各个地)的好品质的总和方面所能达到的程度”。参见 J. S. 密尔:《代议制政府》,第 27 页,以及 Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 9。

③ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 41—43.

④ Ibid., pp. 13—14.

⑤ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 19—22. 同时可参见 J. S. 密尔:《代议制政府》,第 44 页。

益,他认为需要发挥教育的作用才能促使个人利益与公共利益不断接近。[①] 其次,在民主政府之下,公民更能形成了做事为自己——“自立”——的习惯,而这能够促进社会的繁荣。[②]

就教育性论点而言,密尔认为公民通过广泛的参与能够形成“积极的性格”(active character):具有公民意识、具有广阔的视野并对政治过程、公共利益有更深的理解以及具有利他主义精神。[③] “积极的性格”的形成能够促进社会的进步。[④] 因而,汤普森认为密尔有关参与的教育性论点超越了保护的论点:第一,密尔可以提倡更多的参与,即使这一参与并不是为了表达利益,但是由于参与能形成积极的性格,而积极的性格又能促进社会的繁荣;第二,他可以提倡更多的参与以使公民更加关注公共利益。[⑤]

然而,仅仅参与原则远远不够,因为民主社会存在“广泛的无知和无能”以及“阶级立法”的危险,所以,民主社会需要能力原则来对抗这两个危险:需要少数有能力的人或精英来抵制这两个危险,从而保护民主;同时,需要发挥少数精英的教育功能,促进多数人理性、道德能力的发展。[⑥] 汤普森首先论证了密尔的能力原则的道德基础,其次,他重点论证了密尔的能力原则在政治上的应用。

汤普森认为密尔实际上指出了两种能力:一种是工具能力(the instrumental competence),另一种是道德能力(the moral competence)。工具能力是指“发现实现特定目的的最佳手段的能力以及识别满足自认为属于自己利益目的的能力”,而道德能力则是指“发现从根本上而言对个人和社会非常重要的目的的能力”。[⑦] 其中,汤普森认为密尔无需对工具能力进行论证:没有人否认,从工具意义上而言,有些目的与手段更好,而且有些人更容易发现这些目的和手段。汤普森认为密尔需要论证的是有些目的,特别是与实现公共利益有关的目的处于根本的地位,为此,他认为密尔诉诸于高级快乐(the higher pleasure)来论证公共利益的根本地位。因为高级快乐中包含“理智的快乐、感情和想象的快乐以及道

---

① Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 25—26. 同时可参见密尔给亨利·琼斯(Henry Jones)的信,John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XVI. eds. J. Francis E. Mineka and Dwight N. Lindley (Toronto and London, 1972), p. 1414.

② Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 26.

③ Ibid., pp. 37—41. 参见 J. S. 密尔:《代议制政府》,第 54 页。

④ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 31—36.

⑤ Ibid., p. 28.

⑥ Ibid., p. 54.

⑦ Ibid., p. 55.

德感情的快乐”[①],而对公共利益的关注则属于“道德感情”。[②]

然而,如果人们承认人人都追求快乐,那么,为什么人们会选择高级快乐呢?汤普森认为密尔进行了如下论证:首先,只有熟悉两种快乐(高等快乐和低等快乐)的人才能做出判断,其次,熟悉两种快乐的人都选择高级快乐。[③] 但是这一论证有循环论证的嫌疑:人们之所以会选择高级快乐是因为熟悉两种快乐的人选择它,但是熟悉两种快乐的人是那种选择高级快乐的人。为此,汤普森认为密尔进行了补充论证:熟悉两种快乐的人如果不选择高级快乐要么是因为他的意志软弱,要么是因为他能力受损。因此,只要我们发现如果有人熟悉两种快乐而没有选择高级快乐,那么密尔的命题就被证伪了。但是现实当中人们很难确认某人的决定是否受意志软弱的影响,因此,汤普森认为,对于密尔的这一命题,我们只能抱有以下希望:熟悉两种快乐的人都选择高级快乐。[④]

即使如此,如果说有道德能力的人选择高级快乐,那么其他人为什么会选择高级快乐呢?汤普森认为密尔诉诸他的发展理论:密尔认为人的性格是在环境塑造下形成的,所以,随着文明的进步,人们会形成具有较高德性的性格。[⑤]

接下来,汤普森重点论证了密尔的能力原则在政治领域的应用。民主社会存在“普遍无知和无能”和“阶级立法的危险”。[⑥] 这就需要拥有工具能力的少数精英构成行政、司法等机构来弥补民主社会无知的缺陷。但是官僚机构有例行公事的危险,因此需要参与原则来对抗这一危险。[⑦] 其次,需要用具有道德能力的精英来对抗邪恶利益。邪恶利益包括政治上的多数人的暴政以及社会上的多数人的暴政[⑧]。

对于政治上的暴政,汤普森认为,密尔首先采取措施来平衡各种利益,从而

① 〔英〕约翰·穆勒:《功利主义》,徐大建译,上海人民出版社 2008 年版,第 8 页。

② Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 55—56.

③ 参见约翰·穆勒:《功利主义》,第 9—11 页。

④ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 56—61. 参见约翰·格雷(John Gray)对这一点的批评,John Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (London and New York, 1983), p. 144.

⑤ Ibid., p. 63.

⑥ 参见 J. S. 密尔:《代议制政府》,第 85 页。

⑦ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 64—68.

⑧ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 69. 其中,政治上多数专制包括多数在种族、宗教以及阶层等方面对少数进行压制,密尔更多的是讨论多数人对少数富人权利的侵犯。参见 J. S. 密尔:《代议制政府》,汪瑄译,北京:商务印书馆 1984 年版,第 93 页,以及 Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 69. 而社会上多数专制包括多数意见对个人自由的压制,参见约翰·密尔:《论自由》,许宝骙译,北京:商务印书馆 1998 年版,第 5 页。

保证不让任何一种利益占有绝对的优势。其次，密尔通过设置相关的制度来保证少数精英取得领导地位，以此来制约政治上多数人的暴政的危害。[①] 而对于社会上多数人的暴政的危害，则需要发挥精英的教育功能，通过少数精英在政治过程(包括议会、竞选活动以及其他政治活动)中的讨论与审议来教育其他公民如何进行理性的政治思考，从而抵制多数意见对少数人的压制。[②] 不仅如此，通过讨论与审议，具有道德能力的少数精英影响政府决策的形成，从而通过政治审议使其他公民自愿服从他们的领导。[③] 但是，这种服从并不是盲目的服从，而是在理性的基础上服从。[④]

虽然参与原则与能力原则在目标相同，但两者存在冲突："如果参与变得越广泛，那么有能力者的影响就会减少；或者要保持有能力者强有力的影响，参与就可能不那么广泛"[⑤]。如何解决这一矛盾呢？汤普森认为密尔实际上诉诸政府理论来解决这一矛盾。如前所述，政府理论是指人们通过各种政治过程与政治制度来促进参与原则与能力原则之间的平衡从而缓和两者之间的矛盾。[⑥] 汤普森认为，密尔将这一原理贯穿于民主制度之下主要的政治过程与制度之中。因而，政府原理成为评价这些过程与制度的标准。但是，由于密尔没有从理论上解决两个原则之间的冲突而只是诉之于实际政治过程来实现两者之间的平衡，因此，这一原理并没有精确规定两个原则之间的平衡点。[⑦]

(一) 在汤普森看来，密尔将政府原理贯穿于选举过程之中。参与理论要求实行普选制度，因为只有通过普选制度才能保护公民的利益不被忽视，同时通过选举制度公民才能获得教育的机会。其次，密尔主张实行公开投票制度以保护公共利益，因为投票权并不是个人的权利，每个人都是平等的，但是投票权意味着"对他人的权力"，意味着"涉他"领域的事务，意味着一种信任(trust)和责任(duty)，因而需要从公共利益角度出发才能行使这一权利。而公开投票制度正是保护公共利益。[⑧] 最后，密尔虽然将不会读写以及简单算术的公民暂时排除在外，但是这并不是从能力原则来考虑这一问题的，他是从参与原则中的保护性

---

① Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 71.

② Ibid., p. 80.

③ Ibid., p. 82. 对于密尔言，理想的政治家"既具有政治智慧又有理论智慧——没有阶级偏见的世俗知识分子", Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 87.

④ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 85.

⑤ Ibid., p. 91.

⑥ Ibid., p. 95.

⑦ Ibid., p. 92, p. 95.

⑧ Ibid., pp. 96—98.

观点出发来保护与选举权的行使有利益关系的公民。而被排除在外的公民由于不能照顾自己的利益,更不要说考虑公共利益了。但是这种被排除的状态只是暂时的,同时政府有义务给予个人获得选举权的机会。①

选举过程中的能力原则体现在密尔主张实行复数投票权制度,复数投票权制度能保证有道德能力的公民对"一国制度精神"产生有益的影响。即使如此,在汤普森看来,密尔最终并没有坚持这一制度,因为这一制度缺乏满意的标准,同时它遭到许多人的反对。而且密尔实际上限制这一制度的作用:享有复数投票权的公民所选出的代表在人数上不能超过其他公民选出的代表。②

汤普森认为,与复数代表权制度相比,密尔实际上更支持汤马斯·黑尔(Thomas Hare)的个人代表制,因为它同时满足了参与原则与能力原则。③

(二)汤普森用密尔的政府理论来理解代表的作用。能力原则肯定意味着代表拥有许多自由裁量权,因为他们比其他公民具有更多的道德能力。但是,不仅如此,参与原则之中的保护论点意味着代表在行使自由裁量权时要对选民负责:首先,如果代表受到"对选民的利益有害偏见的影响",那么选民就可以要求代表进行宣誓;其次,如果一个相对而言不出名的人被选为代表,选民可以要求他服从他们的意见;再次,所有的代表必须预先向选民说明他要采取的主张,并在偏离它们时须向选民做出充分的解释;最后也是最重要的限制是,代表不能违反选民的"根本信念"或"根本权利观念"。另外,参与的教育论点同样限制代表的自由裁量权。密尔反对间接或两阶段投票制,因为它限制了"公民公共精神与政治智慧"的发展,然而,在直接选举制之下,选民的公共精神与政治智慧会得到提高。④

(三)汤普森认为密尔从政府理论出发来理解议会的功能:首先,议会应该控制而不是去亲自处理政府事务。议会不仅不能干涉行政事务,而且不能干涉立法事务,密尔将起草法案的事务交给立法委员会去处理,而议会负责通过、拒绝法案或将法案遣返回立法委员会让立法委员会重新考虑这一法案。在汤普森看来,密尔对立法功能的区分反映了他将行政机构、立法委员会与能力原则联系在一起,而将议会与参与原则联系在一起。具体而言,行政机构、立法委员会与技术能力联系在一起,而议会"控制"政府事务则与参与原则之中的保护论点联

① Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 99.

② Ibid., pp. 99—101. 虽然密尔表面上放弃了多数投票权制度,但是,实际上他并没有完全放弃这一制度,参见 Richard Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (London, 2007), p. 314。

③ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 101—06.

④ Ibid., pp. 114—15.

系在一起。在行政机构、立法委员会内部实行个人负责原则,而个人负责原则正是参与原则的保护性论点所要求的;在议会内部政治审议过程中代表能体现出道德能力。其次,由于议会是一个表达意见、要求以及讨论公共事务的场所,所以,一个理想的议会能反映所有的利益与意见,从而,人们能获得被保护的机会,而这与参与原则的保护论点相符。同时,在政治审议或讨论过程中,有道德能力的代表能发挥教育作用,而其他代表与选民(与他们的代表一致)通过参与而获得教育,而这共同体现了能力原则与参与原则。①

(四)汤普森分析了密尔的政府理论在地方政府中的应用。在汤普森看来,为了在地方政府层次应用他的政府理论,密尔提倡在集权与分权之间进行平衡②。中央政府更多地体现了能力原则:中央政府拥有更多的信息、更多的精英,因而,它拥有更多的能力;而地方的居民在许多决定方面有直接利益,而且更容易发现与惩罚地方政府的滥用权力行为,因而,地方的居民通过参与能保护自身的利益,同时通过参与达到教育的目的。但是中央政府并没有垄断能力,地方政府也没有垄断参与。首先,中央政府不具有地方政府拥有的信息,而在这方面地方政府更具有能力;其次,地方政府更容易压制少数人,而根据参与原则的保护论点这需要中央政府进行干预;最后,在地方政府当中,参与的教育功能的实现需要中央政府的支持,因为中央政府更能提供有能力的官员。因此,集权化与分权化之间的平衡需要在实际运作过程中才能实现。③

汤普森认为,密尔的政府理论一方面通过各种制度使少数有能力的精英发挥作用,另一方面也通过这些制度促进公民的参与,因而在实际政治运作过程当中实现两者平衡。密尔的政府理论是一个"相当全面和系统"的理论。④

汤普森认为,密尔不仅诉诸政府理论来缓和参与原则与能力原则之间的冲突,他还诉诸发展理论来减少两者之间的冲突。密尔认为任何政治哲学实际上都预设了一种发展理论,因而,他认为民主理论也同样需要一种发展理论⑤。在密尔看来,发展理论暂时意味着一些"经验性规律"——过去趋势的概括,那么,现代历史的最大趋势是什么呢?对密尔而言,这一趋势是在政治、社会领域中不断趋向于平等。

---

① Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 124—25.

② 参见 J. S. 密尔:《代议制政府》,第 219 页。

③ Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 130—31.

④ Ibid., p. 135.

⑤ Ibid., pp. 136—37, p. 173.

一方面，平等化的趋势为促进参与原则与能力原则方面带来许多益处。首先由于个人身份不断趋于平等，公民在选择代表时不能根据社会地位而要根据自己的判断，要形成自己的判断就需要各方面的政治信息，所以，对代表的选择能提高公民在政治知识上的认识能力。其次，由于身份趋于平等，公民更可能平等地依靠自己做政治方面的决定，在政治参与过程中相互合作，通过合作增强了对他人的同情，加深对公共利益的理解，从而提高公民的道德能力。最后，密尔认为随着平等趋势的加剧，极端贫困逐渐消失，这就在一定程度上减少了阻碍政治参与的在政治资源方面不平等的状况。[①]

另一方面，平等化的趋势中包含的危险也使密尔不断强调少数精英的领导作用。因为平等化的趋势当中包含危险因素——多数人的暴政以及从众性(conformity)，所以这需要发挥少数精英的领导作用来抵制这一危险，保护民主。[②] 另外，少数精英在发挥领导作用的同时会发挥他们教育多数人的功能，这一教育功能会通过人们的广泛参与不断提高他们的认识和道德能力。所以，随着时间的推移，参与原则与能力原则之间的冲突逐渐减少，参与原则因而与能力原则实现良性互动。[③]

在对密尔民主理论框架分析的基础上，汤普森认为密尔是一个折中主义者：密尔既强调大众参与又强调精英的作用。但是，在汤普森看来，密尔的民主理论存在两个缺陷：密尔的民主理论视野过于狭窄以及他没有规定两个原则之间的先后次序。汤普森认为，密尔的民主理论没有涉及国内政治领域中与两个原则都无关的地带：在国内政治领域中，许多既不是精英又不是普通公民的人在行使权力。同时，密尔的民主领域也没有包含非政府机构的政治，例如工会、利益集团以及各种各样的志愿组织，而且更重要的是，由于密尔将官僚制看作是一种政府形式，所以他没有注意到这些非政府机构组织中官僚制产生的问题。其次，在参与原则与能力原则产生冲突时，密尔的民主理论无法在这两者之间做出决断。[④]

针对密尔民主理论中两个原则之间存在冲突的问题，汤普森根据罗尔斯的“词典式优先”(lexical priority)观念建议将参与原则放在优先的地位，因为公民通过参与可以提升能力，但是如果将能力原则放在优先地位，那么就做不到这一

---

① Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 159—60.

② Ibid., p. 158.

③ Ibid., p. 164.

④ Ibid., pp. 178—84.

点，因为能力原则排斥公民参与。但是，这一建议同样依靠参与原则与能力原则最终能实现一致这一假设为基础。[①]

通过将密尔的民主理论与精英民主理论及其批评者相对比，汤普森认为密尔的民主理论对当代而言更有教益。因为，与精英民主理论相比，密尔更强调大众参与的教育意义，与精英民主理论的批评者相比，密尔的民主理论以发展理论为基础而且更有系统性。[②]

总体而言，汤普森通过两个基本原则、两个原理将密尔的民主理论完整地、系统地展现出来，因而，他使密尔的民主理论显得“更紧凑、更具有系统性”[③]，虽然这一理论仍然存在冲突。另外，他用当代社会科学中的相关研究去分析密尔民主理论的相关方面[④]，增强密尔民主理论的说服力。最后，通过对比当代的民主理论，汤普森展现出密尔民主理论对当代的教益。

五、结　论

密尔是民主主义者？精英主义者？抑或折中主义者？艾伦·瑞恩（Alan Ryan）准确地表达了这一困惑：“如果精英主义意味着接受从象征与情感姿态上安抚大众这一主张的话，那么密尔不是一个精英主义者；如果精英主义意味着民众参与机会最小化的话，那么密尔是一个彻底的民主主义者。但是，如果参与民主意味着接受毫不含糊的政治平等的话，那么密尔是一个精英主义者”[⑤]。

表面上看，《代议制政府》中的确存在大众参与和精英统治这两个相互冲突的因素。但是，在密尔看来，这一冲突并不存在：“承蒙读过我以前著作的人，也许从目前这本书中得不到任何强烈的新奇印象；因为其中所叙述的原则是在我大半生中逐渐形成的，而所提出的时间建议则大多经别人或我自己先前提到过。然而，新奇之处在于我把它们汇集一处，并在它们的**彼此联系上将它们展示出来**（exhibiting them in their connexion）”[⑥]。大众参与和精英统治之间的“彼此联

① Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), pp. 197—200.

② Ibid., pp. 194—97.

③ Ibid., p. 3.

④ Ibid., p. 4.

⑤ Allan Ryan, *J. S. Mill* (London and Boston, 1974), p. 217.

⑥ J. S. 密尔：《代议制政府》，第 3 页。强调部分为笔者所加，参见 Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, 1976), p. 7。

系"体现在它们都是为"人作为发展的存在的永恒利益"[1]而服务。"人作为发展的存在的永恒利益"中的"永恒利益"包含安全[2]与个性(individuality)两个方面[3]。因而,密尔理想的代议制政府的目标便是个人安全和个性发展,以此为目标,密尔的民主制其实是同时强调大众参与与精英统治的自由民主制。

---

① 参见 Allan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill* (Macmillan, 1970), p. 255;同时可参见 C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford, 1977), pp. 50—64。

② 这里的"安全"包括人身、财产和契约等方面的安全,而且,密尔对安全概念的理解与边沁对这一概念的理解有相似之处,〔英〕约翰·穆勒:《功利主义》,徐大建译,上海:上海人民出版社 2008 年版,第 54—55 页,第 61 页。以及 John Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (London and New York, 1983), p. 54. Frederick Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code* (Oxford, 1983), pp. 67—75.

③ Jonathan Riley, "Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy," in *J. S. Mill's Political Thought: a Bicentennial Reassessment*, eds. Nadia Urbinati and Alex Zakaras (Cambridge, 2007), p. 223. 以及 John Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (London and New York, 1983), p. 52.

美国选举经费规范的宪政争议：防止腐化、言论自由与政治平等

张福建[*]



内容提要 选举是当代民主的必经之途，其过程的廉正与公平，是正当性的重要支柱。美国是民主的先驱，向来以输出民主自豪，但长久以来选举弊案频传，选战经费更是屡创新高，都使得执政当局不得不正视这个问题。本文的主要目的是尝试从政治思想的视角去回顾、检视美国规范选举的历史，并就最高法院在 Buckley v. Valeo 一案的审理依据及其所引发的种种争议提出讨论。最后，以罗尔斯及德沃金的相关评述，说明以平等作为规范选举经费的考量具有一定的正当性。言论结社自由虽至关重大，但净化选风、确保一个公平的政治平台，也为健全民主所必须。

关键词 《联邦选举法修正案》《跨党选举改革法》 Buckley v. Valeo 德沃金 罗尔斯

"We can have democracy in this country, or we can have great wealth concentrated in the hands of a few, but we can't have both."

Justice Louis D. Brandei

一、前 言

2010 年美国总统奥巴马在 1 月 27 日例行的国情咨文中面对在座的六位美国最高法院大法官，直言最高法院在 Citizens United v. Federal Election Com-

* 张福建，台湾"中研院"人文社会科学研究中心研究员。

mission, 558 U. S. 310 (2010)[①]的判决是一项毁灭性的决定。他更进一步说道:"上个礼拜,最高法院推翻了一个世纪之久的法律,我相信此举将会给特殊利益——包括外国公司——大开防洪的闸门,他们将在我们的选举中尽情地洒钱。""因而将重创我们的民主。"此外,当代著名的美国哲学家德沃金(Ronald Dworkin)也陆续在《纽约书评》中以《一项毁灭性的决定》(The Devastating Decision)和《危及民主的决定》[②](The Decision that Threatens Democracy)醒目的标题对美国最高法院的判决给予批评。[③] 而《哈佛法律评论》更以专题的方式,针对 Citizens United 一案判决的可能影响提出分析与检讨(Bebchuk, 2010; Sullivan, 2010)。长久以来,选举经费规范的问题始终是一个剪不断、理还乱的棘手政治议题,面对不断飙高的选举经费,以及不断下降的政府信任度,选举经费是政府(任何一个民主体制)不得不正视的课题。然而难就难在选战经费的规范紧紧关联着自由、平等与防止腐化等价值,在轻、重拿捏之间不免顾此失彼,常常长了自由,短了平等,反之亦然。更何况现在的民主不同于古希腊的直接民主,在大众民主的时代里,许多官员都必须经由选举产生,光以美国为例,就有五十万的官员是经由选举产生,换言之,选举是个必不可少的过程。在日益激烈的选战中,候选人必须懂得如何行销自己的政策、理念,更需要借由各种手段宣传、包装自己的形象。然而行销自己必须借助于各种传播媒介,而这些都需要金钱才能唤动,于是现代民主与资本主义的挂钩自是鱼水相亲,而这当中自然也给腐化留下了空隙。金钱乃是现代民主选战中的军火库,如何募集更多的金钱,将钱用在刀口上,更成了胜选与否的主要关键之一(Issacharoff & Karlan, 1999: 1708—1709)。就在这种情况下,腐化的种子总能绝处逢生,在阴暗的角落里萌芽、滋长,日日蚕食着民主之根。[④] 深一层看,这不能不说是民主与资本主义结盟所不可避免的先天缺陷,就目前看来,美国民主体制对于这种内在的缺陷充其量只能借由不断增强药的剂量,来延缓它的伤害,而尚未找到有效的对策。以下笔者试就美国规范选举经费的历史,说明其与这个顽疾缠斗的历程。

---

① 510 U. S. 50 最高法院在这个案例中,准许公司在政治竞选中可以无限制地支出,从事各项竞选广告,由于这项判决不仅推翻了 2002 年跨党选举改革法(Bipartisan Campaign Reform Act,简称 BCRA,别名 McCain-Feingold Bill),而且也违反了美国在 1907 年所通过的狄尔门法(Tillman Act),因而引发各界的挞伐。

② 《一项毁灭性的决定》是一篇极短文,在该文中德沃金批评最高法院在 Citizens United 一案的判决是一种政治的妥协,而不是一种原则性的审理,该文随即遭到著名的第一修正案律师 Floyd Abrams 的批评,认为德沃金是从最高法院的动机来评判该案的判决,德沃金为了回应 Abrams 的批评,所以才在 5 月又发表了《危及民主的决定》一文。

③ 德沃金认为最高法院的这项判决不仅背离最高法院的先例,而且也与民主的精神大相径庭。

④ 著名的美国参议员高华德(Barry Goldwater)曾说:"无限制的竞选经费啃食民主过程之心。"(Wertheimer, 1998: 102)。

事实上，美国试图规范选举经费的历史由来已久，只是在1950年以后随着新兴媒体的大量使用，选举经费也相应剧增，且各种弊病丛生。国会痛定思痛，终于在1971年制定《联邦选举法》(The Federal Election Campaign Act，简称FECA)，以图净化选风，[①]不料震惊各界的尼克松水门事件随即爆发，不仅迫使尼克松总统黯然下台，也促使国会剑及履及地在1974年通过了《联邦选举法修正案》(Federal Election Campaign Act Amendments of 1974)。该法案试图藉由限制捐献、支出以及公费选举等措施来杜绝选举的各种弊端。此项法案及其所引发的1976年Buckley v. Valeo, 424 U.S. 1 (1976)一案，可以说是美国司法开始积极介入选举经费争议的开端。由于此后选举丑闻仍时有所闻，其中尤以1996年克林顿总统的白宫丑闻案最为著名。几乎就在每个丑闻案爆发之后，各界的挞伐，以及民众殷殷企盼总能及(暂)时打动参众两院的议员，[②]暂时抛弃成见、推动相关的立法。其中，1974年《选举改革法修正案》即在水门案件后提出，而2002年通过的《跨党选举改革法》显然是1996年克林顿白宫丑闻案(Abraham, 2010: 1078)催化所致。事实上除了以上两个重大法案之外，几乎每届新国会都会推动规范选举经费的相关法案(Corrado, 2003: 27；郑端耀，1992: 432—439；1998：67)，只是并不是每个法案都能够顺利获得通过。以2002年通过的《跨党选举改革法》为例，它在正式成为法案之前，在国会已经流浪了十七年之久，难怪Corrado会将这个法案比喻为“奥德赛之旅”(Corrado, 2003: 27—38)。许多法案之所以会经历漫长之旅，除了现实利害的纠葛太深之外，当然也与美国是一个权力高度分化的民主体制有关。首先，在国会由于两党及参众两院的时相龃龉，因此法案常常走不出国会山庄；即使国会协同一致，也很可能遭到总统的否决，例如1992年的选举经费法案就遭到老布什否决而胎死腹中。然而关山依旧重重，经由国会立法、总统公布的法案，在实际施行的时候，总会遭到一些反对声浪的质疑和挑战，他们总想奋力一搏，试图藉由司法诉讼来扳倒或捅破国会的立法。如此他们便可以清楚掌握法律的底线和罩门，以便巧妙地将金钱塞进法律的缝隙，换言之；法院——特别是最高法院的判决——常成为法案跛脚的隐形推手。例如1974年的《联邦选举法修正案》，在1976年的Buckley一

---

① 联邦选举法(The Federal Election Campaign Act，简称FECA)1971年制定，1974年在水门案件后做大幅度修改，尔后又在1976年以及1979年陆续做了修订(Corrado, 1997：56—57；59—60)。

② 根据2000年的一份民调显示，有超过三分之二的美国人(68.9%)认为目前的选举经费的规范应该加以改变，或重新制定。(Grant & Rudolph, 2004: 74, 77, 102)另外在三个独立竞选的民调中，将近有四分之三的受访者认为“国会在相当大的程度上是被特殊利益团体所掌控的(Gordon S. Black poll, 1992)，特殊利益团体对我们的选举官员有太大的影响力(Washington Post, 1992; ABC News poll, 1992)，以及我们目前的政府体系只是名义上的民主而已，事实上特殊利益主宰一切(Yankelovich poll, 1994)”，以上三个民调资料来源请参考Rosenkranz(1998: 16)。另外，相关的问卷与民调统计资料，可参考Werthimer(1998: 97)。

案中，经由最高法院的裁决，不仅当中许多条文被判违宪因而失效，即使那些合宪的条文，经由法院的限缩性解释，也大大减损了该法案的整体效力。同样，《跨党选举改革法》经由 Citizens United 一案，最高法院的裁决也使得限制软钱(soft money)[①]及限制公司募集资金从事选战传播(electioneering communications)的企图功败垂成，这项判决不仅舆论哗然，也是奥巴马公开严厉谴责最高法院这项判决的背景。早从 Buckley 一案到晚近的 Citizens United 一案，最高法院的判决都引发无数的争议。特别在 Buckley 一案判决后，围绕着"捐献—支出""言论—行为""自由—平等""选举语言—议题论述"，以及将"腐化"限缩解释为"捐献与政治回馈"之间对价性(Quid pro quo)的交易等，都在在引起各界的质疑。省视美国选举经费的相关争议，可以明显看到三种不同理念在现实政治上的"拔河"，一是共和主义式的防腐观念(Ignatieff, 1995: 58—59)，其次是《美国第一修正案》所强调的言论及结社自由，三则是罗尔斯、德沃金及一些著名法学家所吁求的政治平等。杜绝腐化并实践一个忠实反映民意(自由主义式的)或守护公共利益(共和社群主义式的)的民治政府，是民主应许的承诺，然而，在现实政治上，却很难同时兼顾这些价值。诚然，防止腐化并非始自民主政体，只是在民主政体中，由于人民、媒体及各种监督机制，因而使得人们以为阳光会更灿烂一点，但再怎么样明亮的阳光，也照不到社会的每个角落，除非是奥威尔式的体制(Orwell's Regime)。[②] 于是金钱总能穿透法律的间隙，不断地为选战添柴加火。选举经费如何规范？究竟如何界定腐化？依据什么标准(Burke, 1998: 202—204)？界定得太严，一方面固然可以净化选风；然而，它也可能引起一种非意图的后果(unintended consequence)，即在募不到巨额献金的情况下，候选人只好马不停蹄地从事募款活动，以筹集必要的资金。反之，如果界定得太宽，有可能因罗织过广而妨碍人民的自由。这个问题随着科技的日新月异，以及选举手法的不断翻新，更显得困难重重，而这一切正是选举规范及相关个案之所以争

---

① 所谓软钱，是相对于硬钱(hard money)而言。所谓硬钱，指的就是受联邦选举法所规范的金钱；至于软钱，是指在1979年联邦选举法第三次修正案通过以后，引发个人、公司为了规避联邦选举法的限制，转而将大量的金钱捐献给政党，名义上是要协助地方党务建设活动(party-building)。从1990年以后，软钱大行其道，估计1992年全国性政党募集的软钱总计有8600万美元，到了1996年，就攀升到2.6亿美元，到了2000年，更飞升到4.95亿美元。而这些钱，大部分都被政党或候选人用来从事"议题文宣"(issue advocacy)，借以推销自己并抨击对手。而议题广告成为规避《联邦选举法修正案》规范的一条新途径。总之，软钱就是在硬钱之外以从事政党活动名义募得的钱，这些钱转了一圈，又成为联邦候选人选举经费的主要资金来源。《跨党选举改革法》主要的目的一方面是防范软钱，另一个目的就在防范"假的议题文宣"(sham issue advocacy)(Corrado, 2005: 33; 68—69)。关于"议题文宣"，最详尽的讨论请参考Briffault(1999)。

② 本文在此所谓奥威尔式的老大哥，是借用大法官史卡利亚(Scalia)在 Austin v. Michigan Chamber of Commerce 一案中的不同意见书，他认为法院的多数裁定会对人民的自由构成严重的威胁，所以他挖苦说，这是奥威尔式的宣告(Orwellian announcement)(Issacharoff & Karla & Pildes, 2001: 519)。

讼不断的深层背景。

美国制订选举经费的规范迄今已有百年以上的历史，但司法部门始终没有积极地介入，直到1976年Buckley一案，美国司法才开始介入与选举经费相关的争讼。也由于Buckley一案的审查，奠定了美国日后有关选举争讼的基本架构。在此一架构中，腐化、自由与平等同时成为法院在审理选举经费时的主要考虑因素。在该案中，最高法院裁决1974年《联邦选举法修正案》相关条文的主要依据，就是以各个条文是否妨碍人民的言论及结社自由——《美国宪法第一修正案》作为裁决的依据。在裁决书中，最高法院之所以认可捐献的相关规范，而否决支出的相关条文，其衡量的主要判准就是该项规范是否会限制人民的言论及结社自由。之所以做此裁决，是因为最高法院生怕国会的立法会对政治言论产生冷却性的效果(chilling effect, 424 U.S. 43)，因此一方面主张对于各项条文采取严格的审查(strict scrutiny)，[①]以免其所采用的手段过当。另一方面也主张对于腐化采取相当限缩性的解释，不希望给予国会有太多游移、模糊的空间，从而成为钳制人民言论结社自由的工具。而国会立法的初衷除了防范金钱对于选举过程以及立法过程的腐化之外，最重要的是希望藉由重重的限制杜绝财团或所谓肥猫(fat cats)对于选举、立法的操控。显然，防止腐化也隐含国会立法的另一个目标——即政治平等；换言之，国会也希望藉由选举经费的限制，建立一个更公平的竞赛平台，以免巨商大贾挟着其雄厚的财力垄断政治。然而，对于政治平等的诉求并没有得到最高法院的认同，从此之后，防止腐化、自由与平等就成了各方攻防的重心，连带地也为日后有关选举经费的各项讼案埋下了伏笔。正因为Buckley一案对于美国选举经费规范的关键性影响，以下拟以Buckley一案相关的争讼作为本文论述的核心。本文尝试从政治哲学的视角探讨Buckley一案最高法院的审理依据，以及其他知名学者对此一判决的质疑或挑战。选举固然是民主政体最重要的环节，但不可否认的是，选举依然是整个政治生态系统的一部分，在评估任何立法改革的成效时，似不宜孤立地只从规范的立场来评断改革的是非成败，而必须就思想、制度、政党与选民的结构来全面重新思考有关选举规范的立法是否抓错了药，甚或开错了处方(Issacharoff & Karlan, 1999: 1717—1726)。

过去二三十年来，无论是解决有争议的总统大选，如：布什与戈尔的当选争议；评价代议制度的设计；确定政党的角色；审查选举经费的改革，都可以看到司法机关在美国政治上扮演着越来越重要的角色，著名选举法专家皮德斯(Richard H. Pildes)将这种现象称为“民主政治的宪法化”(constitutionalization of

① 法院在审查是否涉及腐化时，常有不同的审查标准，有所谓“严格的审查”，另外，跟严格的审查一样严格，有时候也被称为“exacting scrutiny”(Abraham, 2010: 1083)。

democratic politics，田雷(译)，2005：152)。虽然，司法部门基本上是一个被动性及回溯性的机构，更擅长于否定政府权力的运作，而不是从正面去动员权力，但这些丝毫都没有减低司法机关的关键性角色。正是有鉴于此，本文尝试从大法官有关选举经费限制的重要判例，以及宪政学者对于这些判决的反省与讨论展开探讨。

本文在安排上，首先，就选举经费规范的历史做切入点，并特别针对美国1974年《联邦选举法修正案》及2002年《跨党选举改革法》作扼要的说明，以利于后面讨论。其次，则拟对美国最高法院在Buckley一案中，如何去审定《联邦选举修正案》相关规定的合宪性以及做出这样裁定的背后理据。再次，则拟进一步探索在Buckley一案后，美国最高法院如何沿用或变更Buckley的架构去审理有关选举经费相关的讼案。最后，尝试说明罗尔斯、德沃金及其他宪法学者，如何去评价最高法院对于这些案件的判决，并反思这些判决对于民主政治可能的影响。

二、选举经费规范的相关法律

美国对于选举经费的规范历史悠久，订定这些规范，当然各有其特殊的历史背景，但主要的目的不外乎是杜绝金钱对政治的污染，避免豪门巨富或是大财团对选举乃至立法过程的扭曲。但问题是金钱就像水一般，[①]它是相当灵活、流动的，当你堵住了一个漏洞，它可能又从另一个地方找到一个缺口；在一个民主政体中，基于维护民主的价值，对于金钱不能不有所规范。但怎么规范才合宜则是仁智互见，因为规范得太多怕窒息了民主的生机——言论自由与政治论辩，而规范不足又担心财团、公司甚至外国人操控染指选举，不仅扭曲了选举，而且也使得这些金主谋得不当的利益。因此要对于选举经费做出适当的规范，并不是一件容易的事，以下我将简略地将美国选举经费管制的重要立法做约略的说明，以作为后面讨论的背景基础。

美国在1907年国会再度通过了《狄尔门法》(Tillman Act)(Corrado，1997：36)，目的在于禁止银行、公司直接捐献资金与竞选联邦政府职位的候选人。此后，又陆续在1925年制定《联邦防治贪污法》(Federal Corrupt Practice Act)

---

① “水”经常被学者、政治家用来譬喻金钱在选举中的作用，例如“金钱”乃是民主政治的奶水；金钱的泛滥又常常被喻为洪水的肆虐，如奥巴马2010年的国情咨文，也有学者说政治金钱像水一样，通常会找到一个出路(Abraham，2010：1078)。另外，美国著名的选举法专家更常用两条定律来概括美国的选举经费管制法，一条是爱因斯坦式的“政治热力学定律”——对于政治权力的欲望永无止境，充其量它只能转换成不同的形式；其次则是牛顿式“政治动力学第三定律”——任何改革的努力将会产生一系列的反应，试图维系现有的权力分配(Karlan，1998：4；Issacharoff & Karlan，1999：1705)。

(Corrado, 1997: 42)，该法主要的立意有三：(1) 选举捐款公开化；(2) 规定选举捐款必须申报；(3) 限制选举经费的支出，规定众议院候选人支出不得超过五千美元；参议员候选人不得超过两万五千美元。这些规定都可以见诸1974年的选举法修正案，只不过1974年的立法更为完备，而且成立了一个"联邦选举委员会"(Federal Election Committee，简称FEC)，专门负责监察候选人是否遵守相关的法令、规定(Corrado, 1997: 53)。另外，在1940年美国国会又制定了《海契法》(Hatch Act)(Corrado, 1997: 47)，规定每人每年选举捐款总数不得超过五千美元，但这项规定也没能发挥预期的作用。一来，捐款者可以藉由他人的名义捐款；另外，又缺乏一个专责的监督机构，由于这些规定极易规避，因此完全起不了任何吓阻的作用。1947年美国国会又制定了《塔伏特—哈特利法》(Taft-Hartley Act)(Corrado, 1997: 49)，其中禁止工会和企业公司直接捐款或支出给予联邦选举候选人，但该法并不禁止工会或公司的员工，以个人名义、自愿的方式成立政治行动委员会，筹募选举基金来支持某位或数位候选人。这个规定正是美国在20世纪80年代以后，政治行动委员会蓬勃发展的滥觞。从以上选举相关法案的历史，可以清楚地看到美国对于选举经费的规范由来已久，只是这些规范都应了"道高一尺、魔高一丈"的箴言。在每一个法案通过之后不久，随着科技以及传播工具的日新月异，许多原先的法规势必难以对崭新的竞选手法做到有效的规范。其次，在法规通过后，各路候选人无不想尽办法去钻法律漏洞，而在公司财团及候选人各取所需的情况下，这些法令无法发挥预期的规范作用，似乎也是预料中事。

到了20世纪50年代以后，随着广播、电视的日新月异，候选人也纷纷利用这些媒体去争取选票，由于使用这些媒体必须支付昂贵的费用，候选人为了支付庞大的经费负担，更需加紧筹募选举经费。于是，大公司以及所谓的"肥猫"就成了最肥沃的财源。不断高涨的选举经费就像洪水滔滔一般，一一越过了国会长久以来所订定的法规，于是国会终于在1971年制定更完整的《联邦选举法》，该法的重点可分以下几点：(1) 主张总统选举改为公费选举；(2) 严格要求选举经费公开化、透明化，要求候选人必须将捐献、支出、借贷详细造表立册、公开申报；(3) 鼓励小额捐款；(4) 限制候选人在电视、广播电台等媒体支出的上限，并随选区人口的不同而调整。1971年的此项选举法案，虽然较先前的立法更为周全，但是仍然敌不过钻营者的肆虐，许多捐款人或以现金、或以洗钱方式，将大额的捐款直接送到尼克松总统的竞选委员会，当这些信息被揭露以后群情哗然，是以国会立即在水门案件以后又着手修订了《联邦选举法》。相较于1971年的《联邦选举法》，1974年《联邦选举法修正案》除了规定总统公费选举，以及对竞选相关经费公开更周密的规定之外，更重要的在于成立一个独立的联邦选举委

员会，专门负责监督、执行相关的法规。此外，对于选举经费，无论在捐献还是支出方面都做出了详细的规范，这项法案被公认是最完整、周全的选举规范。此一法案通过后，立即遭到反对者的挑战，并上诉到最高法院，此即著名的 Buckley 一案，由于此案的判决不仅局限了《联邦选举法》的作用，更对日后选举经费规范产生了相当深远的影响。因此，以下拟对此一法案相关的规定做较详细的说明。

(1) 规定每次选举中(初选和普选可分开计算)，个人准予直接捐款至某位候选人的金额，以一千美元为限，每人每年准予捐款至全国政党委员会的金额，以二万美元为限；捐款至政治行动委员会，以五千美元为限。总括起来，每人每年选举捐款总额不得超过二万五千美元。(在 Buckley 一案中，最高法院认可了这项限制)。

(2) 每次选举中，团体准予直接捐款至某位候选人的金额，以五千美元为限。银行、公司、工会不准直接捐款予候选人，但准许由员工以自愿的方式，成立政治行动委员会，筹募竞选基金。政治行动委员会在每次选举中，准予直接捐款至某位候选人的金额，以五千美元为限，但是政治行动委员会的捐款总额并没有限制，而且政治行动委员会可"独立"(即在不与候选人或其竞选幕僚单位事先联系、商议的前提下)为候选人助选，此种支出不加以限制。(在 Buckley 一案中，最高法院认可了这项限制)。

(3) 每次选举中，全国政党委员会及众院竞选委员会，准予资助每位众议员候选人的金额，以五千美元为限。整个竞选期间(包括初选及普选)，全国政党委员会连同参院选举委员会，准予捐款资助某位参议员候选人的金额，以一万七千五百美元为限。此外，全国政党委员会连同众院及参院选举委员会，准予为该党参众议员候选人，支出竞选支出。每位众议员候选人的支出以一万美元为限(随物价指数调整)。每位参议员候选人的支出以二万美元为限(随物价指数调整)，或者以该州每位投票人口二分美元的支出，作为计算限额标准。

(4) 关于选举经费的支出，新的规定是参议员候选人在初选中不得支出超过十万美元，或以该州合格选民人口数的 0.08 倍计；在普选中不得超过十五万美元，或以该州合格选民人口数的 0.12 倍计。多选区的众议员候选人在初选与普选中全部的支出各不得超过七万美元。至于只有单一代表的州，众议员竞选费用的上限则比照参议员。候选人可以在选举期间支出任何属于个人或家中资产，不受限制。(在 Buckley 一案中，被最高法院多数裁定为违宪)。

(5) 禁止一百美元以上的现金捐款捐助；并规定凡与政府有订定契约的承包商、外国人均不准捐款予候选人。(在 Buckley 一案中，最高法院认可了这项限制)。

(6) 最重要的在于成立一个"联邦选举委员会"，专责监督联邦候选人是否

确实遵守相关的法律规定，更重要的在于对于竞选的捐献与支出做了更详细的规定。（在 Buckley 一案中。最高法院裁定联邦选举委员会成员的任命方式，违反了分权的精神，因此日后修改为六个委员、民主党与共和党各执一半）。[①]

到了 1996 年，由于爆发了白宫丑闻案，而且早先的竞选规范又出现许多漏洞，以及网络、媒体的大量使用，国会不得不另立新法，但是从 1996 年开始，连续几个会期，都因为两党或参众两院协商失败，因此直到 2002 年，才终于通过了《跨党选举改革法》。该法的主要目的在试图通过禁止捐献给政党的"软钱"，以限制政治金钱的影响力；另外则试图限制公司为了支持或打击特定的候选人，通过各种传播媒介，包括电视、电台及短片从事的各项文宣活动，这些活动在美国称为选战传播。要之，《跨党选举改革法》的主要内容为：一方面提高"硬钱"的额度，一方面则对于所谓的"软钱"加以限制，亦即禁止全国政党委员会募集使用软钱。禁止公司及工会资助选战传播，同时也禁止在一定的选举期间散播明显支持或反对某一个候选人的广告文宣（Abraham，2010：1087 注 61）。[②]

综观美国历史上的选举法规，归纳其使用的手段，不外乎以下几点：第一，对于选举经费来源加以设限，以杜绝长久以来财团、公司对于选举的负面影响；第二，则是尝试对选举经费的支出加以管制，以避免节节上涨的竞选支出；第三，则是要求将选举经费的各项细目分开。基本上这就是"阳光法案"，诚如著名的卜伦第斯大法官（Justice Louis D. Brandeis）所说："公开性确是补救社会与产业病态的良方，阳光是最佳的免疫，电灯则是最有效的警察（Bone，1965：420；谢延庚，1972a：81）"。第四，则是公费选举，希望以此避免候选人穷于募款而荒废了为民喉舌以及审议政策的责任。目前美国总统公费选举已经行之有年，很多改革者也希望参众两院能够比照办理，但目前仍存在很大的争议。以上四个规范选举的主要策略中，选举经费公开的要求以及公费选举的措施，都没有太多的争议；但关于经费筹措与支出，则是争议不断。以下我们将先介绍 Buckley 一案，以说明最高法院对选举经费管制的立场。

---

① 关于 1974 年美国《联邦选举法》，国内许多学者都曾加以翻译引介，但因为多有所节略，因此不仅条文内容出入颇大，而且有的甚至明显有误；相关中文译文请分别参考：张世贤（1981：28）、郑端耀（1992：425—426）、金开鑫（1980：811—813）、汤德宗（1980：80—81）。或许由于此项法案在公布不久之后，即遭到最高法院对部分条文违宪的裁定，因此每个人所引用的资料新旧有别，因此内容也有颇多出入。由于这项法规是日后引爆许多讼案的焦点，故本文特别参考 Corrado，Mann（1997：53—55）。

② 在《跨党选举改革法》相关的研究，可以分别参考吴重礼、黄绮君（2001：45—62）；彭子伦（2007：26—42）。

三、Buckley v. Valeo 一案与选举经费管制

就在1974年，甫当《联邦选举法修正案》通过不久，就立即遭到纽约州共和党参议员Buckley等的挑战，最后这个案件上达最高法院，最高法院也很快做出了裁定（1976年1月30日）。由于此一法案以及最高法院的裁定，时至今日依旧是美国规范选举经费的基础，也是检讨选举经费相关论文或书籍的基准点，所以拟对法院审理的基本立场做详细的讨论。[①]

在一个民主体制中，选举是最关键性的政治过程，在漫长的选举过程中，候选人必须将他的政见传达给选民，以争取选民的认同与支持；而选民在他投下神圣的一票之前，也同样必须知道候选人的态度与立场，以及候选人的品德操守及过往的政绩，以作为投票的依据。然而，要得到以上相关的资讯，势必要通过一些媒介，如报纸、电视、广播、文宣、网路以及候选人举办的造势晚会，这一切的竞选活动都离不开钱，因此，18世纪英国有选举之初，柏克（Edmund Burke）就曾感叹："在我所熟悉的每一次选举中，证明自己是一个有权势的人远比是一个廉正的人，其重要性何止千百万倍。由于选举所费甚巨，故选举不宜过于频繁。"（Burke，1780：77—78）。相较于18世纪，现在的选举更是所费不赀，为了打一场选战，必须广开"钱路"，才能应付庞大的选务支出。因此，从某个意义上来说，言论也在在需要白花花的银子来铺垫，[②]就像美国最高法院在Buckley一案中所说的："金钱是言论的必要组成部分"。既然金钱与言论关系如此密切，那么对于金钱的限制就难免妨碍言论自由，而言论自由的保障，特别是政治的言论自由，又是一个健全民主政治的最核心要素。因此，任何经费的限制，当事涉政治言论自由，最高法院认为必须予以"严格的审查"。在审理Buckley一案时，最高法院

---

① 由于该法案与Buckley一案的判决涉及层面相当广，除了捐献与支出的区分以及对腐化的界定之外，还涉及总统公费选举、成立专责监督选举过程的联邦选举委员会，要求在一定期限内将竞选经费的收支情况汇报到联邦选举委员会，另外特别针对选举期间的文宣区分为表意文宣（express advocacy）及议题文宣。限于篇幅，这些议题除了顺带论及之外，本文将从略。

② 在Buckley一案中，最高法院并未直截了当地说"金钱就是言论"（money is speech），但事实上最高法院认为在现代社会中，金钱却是言论所不可或缺的，学界对这个命题有很多的争论，其中J. Skelly Wright认为最高法院，如此强调金钱对于选举乃至于意见交流的重要性，是完全误解了宪法第一修正案的精神。因为Wright认为，宪法第一修正案的核心要旨是在保障理念的自由流通，金钱可以测试理念的强度，但是金钱不就等于理念。而且Wright也认为选举经费类似于United States v. O'Brien，391 U.S. 367（1968）一案中的焚烧征兵令，同样属于行为的范畴，因而主张国会有权加以规范（Slabach，1998：60，72）。另外，Wright也进一步质疑最高法院在Buckley一案中判决背后所预设的理论基础，认为其所预设的是多元民主理论，而此一预设与美国建国的民主精神不相容（Wright，1976：66—74）。相关的讨论，可以参考本文中有关德沃金的部分，另外也可以参考Burke（1998：204—213）和Issachroff & Karlan（1999：1723—1731）。个人以为不无讽刺的是，在君主制下，通往权力宝座之路通常是由鲜血铺成；而在民主制下，则是由白银铺成。

开始就明确地宣示：

> 个人为了表达自己观点，支出究竟是否浪费、过度或不智，第一修正案认为政府无权决定。在我们宪法规范下的自由社会，认为在一场政治竞选中，对于公共问题讨论的总量或范围，并非由政府来决定，而是由人民以个别的公民或候选人，或集体的由协会或政治委员会来决定。(424 U. S. 15)

换言之，最高法院根据《美国宪法第一修正案》，认为候选人在竞选期间为了宣扬自己的政见的一切支出，包括所谓的独立支出，由于事涉言论自由，因此裁定《联邦选举法修正案》有关支出的条文违宪。但竞选经费的名目不外两项，除了支出之外就是收入，除了极少数财力雄厚的候选人之外，多数候选人的经费必须仰仗于政治献金，特别是巨额的捐献。最高法院既然认定一切的选举经费都与言论自由密切相关，那么是否对捐献与支出采取一致的立场？还是另有裁量？裁量的依据又是什么？以下我们就最高法院的说明做进一步论述。

（一）捐献与支出

捐献(contribution)不同于支出(expenditure)，必须分别考量：小至于个人、家庭、公司的收入与支出，大至于国家的岁入与岁出，金钱总不外收入与支出的问题。在选举经费上，一方面是选举经费的筹措，另一方面，则是选举的开销。最高法院在 Buckley 一案也明言，无论捐献与支出，都与宪法第一修正案的言论及结社自由有关，依照这个前提，最高法院理应对于捐献与支出做同样的处置或对待，但出人意料的是，最高法院最后的宣判竟然是认可国会对于捐献上限的规定，而对于支出上限的规定则予以违宪的裁定，《联邦选举法修正案》中也连带地将所谓的“独立支出”(independent expenditure)[①]的规定一并裁定为违宪。同样是钱，为什么最高法院会出现正反两样情呢？法院是怎么思考、推论的？

首先，在支出部分，最高法院说：“限制一个人或团体从事政治传播的支出，由于限缩了可被讨论的问题、对问题的层层挖掘，以及可以传达到听众的广度，必然会减少所传达的量。这是因为在当今大众化的社会中，每一种传播理念的方法都要花钱，连最简易的传单或宣传小册都需要印刷、纸张及传输成本。演讲或集会通常必须租一个会厅或将相关活动资讯广为散布，现在选民越来越倚重电视、收音机及其他媒介所提供的新闻及信息，这些都使得有效的政治言说，非倚赖这些昂贵的沟通方式不可。”(424 U. S. 15)

---

① 所谓“独立支出”，是美国选举上的一个专门用语，它是指个人、公司或者政党与候选人或与其竞选办事处，在事先没有串连情形下，以文宣、广告等从事支持或反对某个候选人的行为。独立支出原本也被纳入 1974 年《联邦选举法修正案》所规范的范围，但最高法院也以该项限制涉及宪法第一修正案为由，而宣告该规定违宪。

由于最高法院认为对选举支出的限制，会有碍于政治意见的表达——我们选举过程以及《宪法第一修正案》的核心价值，最高法院因此认为此项支出的限制对于政治意见的丰富与多元化造成了实质而不仅仅是理论上的损害，因而裁定1974年《联邦选举法修正案》中所有关于支出的限制均属违宪。

关于捐献的部分，最高法院的立场约略可以分为下列三点说明：第一，最高法院当然承认对捐献如果限制过于严苛，一旦候选人募集不到足够的选举经费，势必对选战会有所影响，但法院认为1974年《联邦选举法修正案》有关捐献上限的规定，并不至于产生这种结果。尤有进者，法院认为这项捐献限制的规定，顶多只会限制候选人取得大额捐献的款项，必须从更多的人那里筹募小额捐献，反而有利于候选人与广大的选民接触，并强迫那些超额捐献者以"独立支出"的方式将钱直接用于政治文宣，因此并不会干涉到捐献者言论及结社自由(424 U.S. 21)。第二，相对于支出的限制，最高法院认为捐献的规定，对于捐献者从事意见自由交流所造成的限制可以说是微乎其微(marginal)，理由是经由捐献的行为，已经象征性地表达了捐献者对候选人及其理念支持，但捐献并未附带传达为何支持的理由或意见。换言之，这里只有捐献行为关系到政治言论，而不在于捐献的多寡。捐献者所传递的信息量并不会因为捐献的多寡有显著的增加或减少，充其量捐献的多寡，只是大略提供捐献者对于候选人支持度强弱的指标之一。[①] 更何况，捐献的限制并没有排除捐献者，日后持续对候选人及政治议题畅所欲言的权利；因此，与言论结社自由无涉(424 U.S. 21)。第三，将捐献所得的钱用于政治论辩以说服选民支持的是候选人或其政治团体，而不是捐献当事人。是以根据以上三点，最高法院裁定有关捐献的限制，由于对于意见自由沟通的表达并没有构成明显的妨碍，因而认定1974年《联邦选举法修正案》有关捐献的规定是合宪的(424 U.S. 21)。

最高法院在Buckley一案中有关捐献与支出的区分，一直是日后最高法院在审理相关案例时所采用的架构。但是此一架构可谓治丝益棼，其非但没有解决堵住选举经费的缺口，反而使金钱四处流散，甚至潜入了地下。其实单就捐献与支出的区分而论，它也衍生了不少难题，例如：第一，捐献与支出的区分并不是那么清楚，例如候选人自掏腰包竞选，就像德州石油大亨裴洛(Ross Perot)三度竞选总统时，几乎完全是靠自己的财富在从事选战。究竟这种自掏腰包要算在捐献还算在支出？似乎存在着一些争议。第二，许多公司或财团在没有事先与候选人打过招呼的情况下，从事各种竞选支出(即所谓的独立支出)，究竟这种支出要算是捐献，还是一种支出？如果算是捐献，当然就要受到法令的规范，但是

① 最高法院在Buckley一案审查意见的注22中指出，支持的强度的另外两个指标，分别是：捐献者财力及捐献者过往捐献的历史(Buckley 424 U.S. 16)。

如果视之为一项支出，则不在管制之列。正由于这种模糊不确定，而给予许多财团、公司游走的空间。这或许是最高法院所未能逆料的(Briffault，1997：23—24)。第三，更让最高法院所始料未及的是，由于最高法院对于捐献设限，其原本用意是希望候选人能藉由大量的小额捐献筹得竞选基金，以杜绝财团、金主对于选举的危害。但迫于不断飙升的竞选支出，候选人只得另辟门道。于是许多公司纷纷成立"政治行动委员会"，由于政治行动委员会捐献的上限为五千美元，这对于每一位候选人筹备竞选基金而言可谓本小利多，难怪政治行动委员会在20世纪80年代后的成长有如雨后青草。[①] 第四，由于各公司财团都将政治行动委员会设立在华盛顿特区，而这里自然成为筹措资金的重镇，候选人反而与自己的选区、选民更形疏离。就这点而言，从候选人将活动的重心摆在华盛顿特区而不在选区，也不难推测候选人究竟是反映特殊利益，还是选区利益？如此一来，岂不是完全背离了当时立法的用心——希望候选人能藉由小额捐献，更接近选民。

(二) 腐化与政治平等

水门事件是国会顺利制定1974年《联邦选举法修正案》的直接导火线，该法立意有三：第一，限制财团、公司及所谓"肥猫"的大额捐款，以避免它们以大额现金换取政府的酬庸，如：尼克松总统任命了六个巨额捐献者为驻外大使一样。第二，则希望藉由选举支出的限制以降低不断升高的选举经费。第三，希望藉由这项改革能使政治更为平等化，以免政治为少数富者或强者所垄断。事实上，这三项政策目标中的第二项和第三项是相关的，因为唯有降低选举的经费才能使更多的人，特别是那些无财无势的人得以跨越国会的门槛，而社会弱势的声音也才有传达的渠道。只可惜这三项政策目标在Buckley一案中，并没有得到最高法院的认同，最高法院在厚达三百页的审理意见中仔细衡量了每项规定，其衡量的准则最重要的当然就是，该项规定是否会侵害到宪法第一修正案中的言论及结社自由。正是根据这个准则，最高法院裁定支出上限的规定违宪，并因此而认可了捐献上限的规定，最高法院在裁量各项规定，除了第一修正案之外，最重要的另外一个准则就是检视该项规定是否能符合"紧要的国家利益"(compelling state interest)。其中，只有防止腐化是最高法院唯一认可的"紧要国家利益"，至

---

① 《联邦选举法修正案》制定以后，最直接的后果就是政治行动委员会爆量增加，从1974到1986年，政治行动委员会从1146个一下子增加到4157个，而政治行动委员会的捐献也从1250万增加到10005亿，由此可见政治行动委员会在联邦选举法修正案通过后，其重要性显著抬升。之所以如此，是因为政治行动委员会捐献的金额远远超过个人捐献的上限。就资金募集的效果来讲，可谓事半功倍，难怪候选人无不趋之若鹜(Corrado，2005：31)。关于政治行动委员会的起源，学界有不同的看法，例如Wertheimer和Manes(1998：104—109)就认为政治行动委员会早在20世纪50年代就已经出现，因此他们不认为政治行动委员会是导因于联邦选举法修正案通过的后果。

于撙减选举支出及政治平等一概不为法院所认可。当然法院在认可防止腐化为一项“紧要的国家利益”时，也十分注意手段与目标间的关系，换言之，法律的各项规定（即手段）是否能有效达成其所宣称的目标，正是依照上述准则，最高法院最后裁定各项支出以及独立支出，在目标上既不符合“紧要的国家利益”，而在手段上也不能有效达成预期的目标，因而遭到最高法院驳回。究竟最高法院是如何定义腐化的？又如何看待政治平等的主张的？以下试分别说明之。

首先就腐化而言，最高法院的理解是美国历史长久以来所谓的财团、公司及“肥猫”藉由大量的捐献，以换取担任公职者在立法或政策上的“对价性”回报，例如国会议员因为接受军火或烟草公司的巨额捐献，因而在相关立法上做出有利于这些捐献者的决策，另外当然也包括我们先前所说的尼克松总统以大使来回报巨额捐献者，这些大概就是最高法院所谓的“对价性”腐化。由于这种腐化败坏了代议政府的廉正性（integrity），并因而导致民众对于政府的信任度不断滑落，于是最高法院采纳了国会有关捐献的上限规定，认为这项规定符合紧要的国家利益，法院认为光是这个理由就足以支持国会对于捐献上限的种种规定，而无须再寻找其他的理由。最高法院说：

> 在一个依靠私募资金的选举制度中，一个缺少个人或家庭巨大财富的候选人势必仰赖他人的捐款，以筹募足够的资金，从事一场成功选战。鉴于现在传播媒介、大宗邮件、大规模的民意调查对于有效的竞选越来越重要，这也使得筹募大额捐献成为候选人获胜必不可少的因素。然而，从公职者（含现任与未来）对价性政治回馈因而获得的巨额捐献大到什么程度，我们代议民主的廉正就败坏到什么地步。虽然，这种恶行的规模有多大，我们无法确切掌握，但从1972年选举后所揭露出来的许多令人不安的事例，显然这个问题并非无事生非。（424 U.S. 27）

最高法院也认识到，由巨额捐款所换取的对价性政治回馈，使得大众对于政府的信任度日益低落，为了避免民众对于代议政府的信任度，不至于被侵蚀到灾难性的地步，也有必要对于巨额捐献加以限制。换言之，最高法院一来为了避免实际发生对价性腐化的可能性，一来为了避免这种腐化导致民众对于政府信任度的败坏，因而支持政府对于捐献上限的规定。

然而，对于另外一种以政治平等作为诉求而主张对选举经费加以规范的理由，最高法院则以该项主张抵触了宪法第一修正案的精神——确保各种不同声音，甚至是相互对立的意见都得以自由传播，以促进有利于人民所期望的社会和政治变革。而断然拒绝该项主张：“政府为了强化一些人相对的声音，而限制社会中某些人的言论，是和第一修正案的精神格格不入的”（424 U.S. 48—49）。

在Buckley一案之后，有关美国选举经费规范的问题基本上主轴已定，捐献

相关规定合宪，至于支出限制的部分则为违宪。而考量相关法规的依据，首先，最重要的就是《宪法第一修正案》有关言论及结社自由的保障，其次则是有没有涉及对价性腐化的问题，至于政治平等的主张则被法院一口拒绝。此一审理架构及支撑此一架构的理据，大致上也成为日后美国各级法院在审理相关讼案的主要准则，但是由于每个案例涉及的课题千变万化，法院的裁量也自然有所不同。但基本上总是沿着 Buckley 一案的审理架构在进行，差别只是对于腐化的解释宽严有所不同。其中在 1990 年的 Austin v. Michigan Chamber of Commerce, 494 U.S. 652 (1990)一案中，最高法院认定由于巨富对于选举过程的影响也算是腐化，此举不仅大大地扩充了 Buckley 一案中对于腐化的界定，也连带地将政治平等的理念带进选举经费规范的场域中。[①] 尔后在 2000 年的 Nixon v. Shrink Missouri Government PAC, 528 U.S. 377 (2000)一案中，法院又将腐化的边线进一步扩充，"连带"政治人物对于大额捐献者的言听计从也涵盖在内(528 U.S. 377, 389)。而在 2002 年，"跨党选举改革法"制订后，在 2003 年 McConnell v. Federal Election Commission, 540 U.S. 93 (2003)一案中，最高法院又进一步将腐化做延伸性的解释，即藉由巨额捐献以买通门路式的腐化(access corruption)。最高法院甚至也支持政府采取预防性的管制措施(prophylactic regulation)，以防堵那些藉由各种门道规避法律规范的做法。[②] 除了以上三个与腐化界定相关的案例外，还有因涉及的主体有异(如公司或个人、利益团体或非利益团体)，或客体有别(是公民复决的议题还是一般的选举)，表意文宣或议题文宣等等无数的争议，然而不管这些案例的个别差异为何，但基本上总是在 Buckley 一案的审理架构下进行修补。三四十年来，对腐化的这些延伸性的解释大体上得到部分学界人士的支持，[③]虽然很多人依然对这样的发展并不满意，依他们认为，这样的修修补补，基本上无补于问题的根本解决，最重要的必须依据政治平等的主张，从结构上根本改革与选举相关的规范。因为唯有回归民主的想象，才是这些问题的正本清源之道。最高法院在 Citizens United 一案中，一举推翻《跨党选举改革法》中对于防止软钱及选战传播的规范，对无数的改革者来说，这项判决不啻又是一记闷棍，它不仅颠覆了三四十年来改革的努力，甚

① 在 Austin 一案中，最高法院说："藉由公司形式所积累的巨大财富，所产生的腐蚀及扭曲效果，和大家是否支持该公司的理念关系甚微，或甚至完全没有关系"(494 U.S. 652, 659—660；转引自 Abraham, 2010:1086)。

② 最高法院在此一案例中认为买通门路也算是一种腐化，换言之，巨额捐献者如果因为捐献而取得优先接近候选人的机会，尽管并没有增强或有不当的影响，也算是一种腐化(McConnell v. FEC, 540 U.S. 93; 144; 150—151)，转引自 Abraham (2010; 1087—1088)。

③ 除了本文后面所将详细讨论的德沃金之外，还包括很多学者，如 Hasen(2004: 31—72)、Cole(1991: 236—278)和 Fiss(1986:1405—1425)。

至是一种严重的倒退。

选举经费改革目的当然就是希望净化选风，遏止公司财团及“肥猫”对于选举过程的肆虐，然而除了这个目的之外，事实上选举最重要的意义在于选贤与能，希望真正才能之士能够在一个公平竞选的过程里得到选民广泛的支持，以入主国会或白宫作为民意的喉舌，然而由于金钱对于选举过程的染指、扭曲，已经使得这个目标一再地落空，或许这正是造成了选民的疏离、冷漠的原因之一。因此除了防止腐化之外，必须将政治平等的考量纳入选举规范之中，以下我们听听罗尔斯、德沃金等著名思想家怎么看待这些问题，又提出了什么样不同的视野。

四、政治平等规范选举经费的正当性

在 Buckley 一案中，对于 1974 年《联邦选举法》修正案的各项规定的裁判，最主要的理论依据就是宪法第一修正案：言论及结社自由的保障。无论是捐献或支出的规定，乃至于总统公费选举或选举细目的公开，最高法院最重要的衡量准则就是言论及结社自由。唯有在不伤及言论自由的前提下，最高法院才容许政府以防止腐化这项紧要的国家利益作为进一步考量各项法规是否适当的依据，至于所谓的为了避免选举过程扭曲的政治平等主张，则遭到最高法院的严词拒绝。然而我们在这里要思考的是政治平等是否真的不可以作为规范选举经费的一种重要理据，简而言之，以政治平等作为选举规范的理由，难道不具正当性吗？当然，在此我们依然绕不开宪法言论及结社自由所设定的限制，但问题是最高法院对于言论及结社自由的理解是否适当？如果最高法院所理解的言论及结社自由并不符合美国最高法院的先例，也不符合美国宪法的精神，那么我们对选举经费的规范是否可以有不一样的思考？当然，以上这些命题都有待于我们逐一地检视，下面即尝试以罗尔斯及德沃金的理论来重新审视以上的命题，并为政治平等伸张。

（一）罗尔斯：政治自由权的公平价值（fair value）

罗尔斯在 1981 年《论各项基本自由权及其优先性》（“The Basic Liberties and Their Priority”）[①]一文中，曾感叹说：“Buckley 及后续的 First National Bank[②] 都让人失望透了。”罗尔斯为什么会对两个最高法院的案例深感失望？他

① 此文后收录于《政治自由主义》一书第八章（Rawls，1996）。其中除了注解更新及每节附上小标题之外，内容并无任何更动。本文依据的是 1981 年发表的《论各项基本自由权及其优先性》一文（Rawls，1982）。

② *First National Bank v. Bellotti*，435 U.S. 765（1978）。

又对 Buckley 一案最高法院的判决提出什么样的质疑？以下，个人尝试分别就两点作出说明。

首先，罗尔斯的立论基础是：当代自由民主体制最为人所诟病的原因，就是在宪法上虽然明列每个人都享有各项自由权，但由于社经的不平等，使这些自由权都流于形式(formal)(Rawls, 1996: 325; 328)。最明显的例子，如在法律之前人人平等，但事实上也只有辛普森(Orenthal James Simpson)之流才付得起昂贵的律师费用；每个人都享有言论出版的自由，但只有大财团才付得起秒杀的热门运动广告费用；每个人都有居住迁徙的自由，但并不是每个人都能搭豪华邮轮环游世界。诚然，以上这些事例不见得每一项都关系到政治生活，但其中的第二项显然在民主选举中，扮演着越来越重要的角色。罗尔斯对此深有体会，他说：如果那些有钱有势的人操纵立法过程，制定一些图利自己的政策，就很明显地违反了社会公平正义(Rawls, 1996: 325)。罗尔斯为了解决这个难题，首先在概念上对自由的权利与自由价值(worth)做了概念上的区分，并要求在一个公平正义的社会中必须确保政治自由权——也唯独这些政治自由权——必须具有公平的价值。所谓确保政治自由的公平价值，系指所有的公民不管其社经地位如何，必须享有大致相等或至少是充分平等的各项政治自由权，意即每个人都有公平的机会，参与公职及影响政治决策的结果，罗尔斯还进一步指出，为了确保政治自由权的公平价值，在一个私有制的民主(private-property democracy)中，必须确保各个政党能免于庞大社会经济势力的左右(Rawls, 1996: 328)。此外，罗尔斯更进一步说道，为了确保政治自由的公平价值，必须特别注意以下几点：第一，确保每一位公民能公平地或大致平等地使用公共建制(public facility)，此所谓公共建制，指的是用来管理政治过程以及筛选哪些人得以担任公职的宪法规则及相关程序；简而言之，就是确保每位公民有公平的机会得以竞选公职，以及参与政治过程的治理，因为唯有如此，才可望产生公平而有效的立法。第二，由于公共建制的空间有限，因此那些有钱有势的人更容易彼此连结，去排挤那些相对的弱势者。如果缺乏政治公平价值的保障，那么这种情形将更形严重。罗尔斯当然对于差异原则所规范的不平等是否足以确保政治自由的公平价值，也没有确切的把握，特别是在公共建制的空间十分有限的情况下，如果没有差异原则的支应，那么政治自由的价值将远比其他自由的价值，更容易受到社经势力的宰制。正因为决定由哪些法律或政策来规范我们社会基本结构的政治过程，具有关键性的作用，因此唯独这些政治自由的公平价值必须得到确切的保障(Rawls, 1996: 328—329)。

其次，罗尔斯对 Buckley 一案判决的质疑：由于罗尔斯认为，确保政治自由的公平价值，深深地关系到制定各项法律及政策的政治过程是否公平，我们似乎

不难想象罗尔斯对于 Buckley 一案的反应。特别是在 Buckley 一案中,最高法院严词拒绝了政治平等的主张,以下是罗尔斯针对最高法院立论的质疑:

第一,在拒绝政治平等的主张时,最高法院引用了法院的先例,指出第一修正案的主要精神在于确保各种不同声音,甚至是相互对立的意见都得以自由地传播,以促进有利于人民所期望的社会和政治变革。罗尔斯认为,最高法院所引用的这些先例,事实上和政治自由的公平价值保障根本没有相关性。换言之,罗尔斯认为法院所引用的先例并不足以支持其对于政治平等主张的否定。

第二,罗尔斯认为最高法院在引用先前的判例时过于选择性,罗尔斯以为,其实有无数的先例可以用来支持政治平等的主张。罗尔斯说,在法院许多早期的案例中,有时候是根据宪法第一条第二款,有时候则是根据宪法第十四条修正案,承认一人一票的原则,因为投票权是所有权利的屏障。在 Wesberry v. Sanders, 376 U.S. 1 (1964)一案中,法院说:"假使选举权受到危害,其他权利,甚至是最基本的权利,也不过是个幻象而已。"另外,在 Reynolds v. United States, 98 U.S. (8 Otto.) 145 (1878)一案中,法院更进一步认为,投票权不仅仅是平等地计算每一张被投下的票而已,而是"所有公民充分而有效地参与州政府,要求……每位公民在州议员选举时有平等有效的声音"。法院继续说道,因为确保每一位公民都能公平而有效地代表,毫无疑问,是立法议席分配的基本目标。我们的结论是,平等保护条款(Equal Protection Clause)保证选民在选举州议员时有平等参与的机会。罗尔斯根据以上的判例总结道:"因此根本问题在于,是否能有一个公平的代表制,确保所有的公民都有充分、平等而有效的发言权。其之所以根本,因为它是其他基本权利能否获得充分保障的基石,形式的平等是不够的(Rawls, 1996: 361)。"显然,罗尔斯从不同判例中,得到与最高法院迥然不同的结论。

第三,罗尔斯认为,在 Buckley 一案中,最高法院将注意力过度聚焦于防止腐化及拟似腐化的问题上,以至于未能正视确保政治自由公平价值的重要性,依先前所说,政治自由的公平价值对于确保一个公正的政治程序而言是不可或缺的,正因为此一公正的政治程序才得以确保其他权利无虞,更是公平立法的首要凭藉。是以罗尔斯认为,唯有确保这些自由的公平价值才能防止巨富和那些擅于组织的人结合,藉由操纵选举过程以图利于己。而在这个过程中,不一定要涉及贪污、不诚实,或享有特别的关照,因此光是防止腐化或拟似腐化并不足以屏障一个公正的社会(Rawls, 1996: 360—361)。

第四,罗尔斯认为,在 Buckley 一案中,最高法院所犯下的最严重错误,在于重蹈 20 世纪初期所谓的洛克纳时代(Lochner Era)最高法院基于市场自由竞争

的理念，而将许多相关的社会安全立法判为违宪一样，[①]以为政治市场的公平性也不过是听任各种社会经济力量的自由竞争，只要不涉及腐化，法院基于维护言论市场的自由，便听任大财团、公司及特殊利益团体在政治市场中翻云覆雨，殊不知正是这些势力，扭曲了政治过程的公平性，其伤害更远胜于它们在经济市场的你争我夺。法院在 Buckley 一案的判决，无异默许了这些做法，罗尔斯认为这种完全忽视结构性的不平等，对于政治过程的严重扭曲，却是对于民主一种更严重的伤害，因为它从骨子里斫伤了民主。罗尔斯认为，正是这种结构性的不平等，才使得腐化成为一个严重的问题，而怨恨、疏离、冷漠也随之而来，因此唯有正视这种结构性的不平等，才可能缓解金钱对于民主政治的继续危害（Rawls，1996：361—2）。

（二）德沃金：合伙制民主[②]与选举经费的规范

德沃金是当代美国著名的思想家及公共知识分子，其一系列的思想著作已经蔚为学界的经典，而难能可贵的是，他更时常将其观点投射到重大的政治社会议题上，其中对于与美国选举相关的课题格外关注。从美国选举经费的多寡以及美国选举制度的各项漏洞，如软钱、议题文宣，还有通过电视、广播及付费频道散播光碟等等最新的选举伎俩，以及最高法院有关选举的各项判决，从 Buckley 一案到晚近的 Citizens United 一案，他都十分留心，并在《纽约书评》作了详尽的分析，从民主理论、宪法的层次及法院的先例，就最高法院的各项裁决提出尖锐的质疑。

从早期发表在《纽约书评》的《美国政治的诅咒》到晚近《危及民主的决定》[③]，都不难看出他对于美国民主选举的评价。他曾说："当政治死命地要钱，而钱又死命地追求权力，钱与政治就永远难分难舍"（Dworkin，1996：24）。钱可以说是选举式民主的源头活水，但又时时泛滥成灾。德沃金在一系列的著作中，及他对于美国选举相关的专栏评论不难得知，今天美国选举花费的数目，相

---

① *Lochner v. New York*, 198 U.S. 45(1905)。

② 合伙制民主观是德沃金（1996：23）用来对照多数决民主观所提出的理论，该理论的雏形最早出现于《美国政治的诅咒》一文，到了《至上的美德》一书才有较清楚完整的轮廓，相对于多数决民主只片面强调人民主权的面向，合伙制民主观则在人民主权之外，另外增加了公民平等及民主对话两个面向，合伙制民主观是德沃金（2000：362—370）用来检视各项经费管制的提议，是否契合美国宪法第一修正案精神的理论依据。

③ 《危及民主的决定》一文是德沃金对于 Citizens United 一案的批评，在该文中德沃金指出最高法院的这项判决不仅不能从宪法第一修正案的相关理论得到支持，而且也与最高法院先决的判例完全背离，由于这项判决容许大公司可以无止尽地利用电视或广告从事支持或打击候选人的行为，将使得大公司挟着其庞大的财力介入选举，根据德沃金所谓的合伙制民主观，显然这种行为违反了公民平等并有碍于民主对话两个面向，因此德沃金认为最高法院的这项决定将严重威胁美国的民主。

较于几十年前可以说是一飞冲天，而选举所动员的各股力量，如大财团、公司，乃至于公关公司、媒体广告，以及专门代为募集小额捐献的包捐制(bundling)[①]都可以看出选举是美国一个庞大的产业链，其间的关系更是盘根错节。而弊案频传、丑闻不断，上至总统、下至参众议员，对于大金主莫不礼遇有加，生怕断了金脉，选风由此可见一斑。另外，脱口秀及用醒目动人的标语或口号不断地在电视频道里重复地播放，更谈不上民主所期望的理性辩论。这些都是他再三痛陈的，在德沃金看来，金钱在美国选举所造成的问题甚至让人不得不问："民主是否可能？(Is Democracy Possible Here?)"。[②] 正因为这些现(乱)象，使得身为公共知识分子的德沃金，对于最高法院在相关的讼案上的裁定格外留心、注意。但不同于一般的时事评论家，德沃金在评论这些问题时，经常拉高到思想和宪法的层次，从 Buckley 一案到 Citizens United 一案，德沃金所追问的问题是：最高法院在审理这些案件之间有没有一致性的原则？其是尊重还是背离了先前的判例？依据什么理由尊重或背离？最高法院在审理相关讼案时的理论依据是什么？而这种理论依据背后所预设的是什么样的民主理论？以下，我们尝试将德沃金的相关论述归要如下。

无论是 Buckley 一案还是 Citizens United 一案，在美国思想界或法律界正反双方的看法都同时并存，但德沃金还是以坚定的口吻说：Buckley 及 Citizens United 案，最高法院的裁定是错的，而且坚持有强烈的理由来推翻最高法院的裁定(Dworkin，1996：24)。为什么德沃金如此坚持？到底最高法院的裁定在哪里犯了错？德沃金一点都不否认最高法院在裁定相关的案例上是立基于相当坚强的论据，换言之，最高法院所根据的是宪法第一修正案——言论及结社自由的保障；而支持言论自由的理论依据，则是民主理论中人民主权及多数决定的原则。诚如，在 Buckley 一案中，最高法院所说的，选举花费究竟是否明智？究竟是否浪费？根据主权在民的理论，当然是人民说了算，政府无权越俎代庖，因为所谓民主，就意味着人民的自我治理。抑有进者，如果选举过程是在资讯充分、并且允许各种不同意见自由交流下人民多数的决定，政府更是无权置喙。德沃金认为，最高法院对于第一修正案的解释，背后所根据的就是这种"精致的多数决(a more sophisticated vision of the majoritarian conception)民主理论"。[③] 德

---

① 在古代有所谓包税制，美国现代选举所谓的 bundling 事实已经成为一个专门的行业，藉由网络广为募集小额的捐献，再整批整捆地转交给候选人。所以我在这里把它译为"包捐制"。

② 《民主是否可能？》是德沃金晚近的一部著作，在该书第五章，德沃金对于又再度从民主的理论，特别是合伙式的民主观，去重新反省美国民主，特别是金钱与选举的问题(Dworkin，2006：127—159)。

③ 德沃金(2000：357)认为，多数决民主理论有两种不同的版本，一种是民粹式的版本，即是人民多数说了算。其次，另外一种是精致的版本，认为在计算多数之前，必须让公民对于相关的问题有充分的资讯，以及审慎的思考。

沃金承认，这是一个十分坚强而且很多人支持的理论，然而，德沃金认为这个理论对于我们民主的发展并没有提供什么美好的远景，而且在选举经费的规范上，更显得欲振乏力，因此我们必须舍弃它，而求助于另外一种合伙式(partnership)民主观。在此一民主观的检视下，德沃金以坚定的口吻说，最高法院对于 Buckley 一案的裁定错了。

相对于精致的多数决民主，德沃金主张另外一种合伙式的民主观，在此一观点下，所谓自治，是指"所有的"人民是作为充分而平等的合伙人，参与一项自我治理的集体事业(Dworkin, 2000: 358)，就像一个学校的教职员或兄弟会一样(Dworkin, 1996: 23)。合伙式的民主观虽然也像多数决民主一样强调人民主权这个面向，但还另外增加了公民平等(citizen equality)以及民主对话(democratic discourse)两个面向(Dworkin, 2000: 364)。所谓公民平等，指的不仅仅是公民在这个民主合伙的大业中享有平等的选举权，更重要的是，要有平等的权利去影响及参与决策的制定，当然这只是一个理想，但德沃金认为理想的民主理应包含这个维度。其次，德沃金认为，合伙式的民主还必须包括民主对话的维度，理由是在一个合伙事业中，任何集体的决策必须允许成员广泛的交流意见，在集体采取行动之前，每个人必须能够平等而公开地陈述自己的正反意见，以期成功地说服他人；如果失败了，并不是因为寡不敌众。唯有如此，民主才能算是一种合伙性的政治事业。反之，德沃金(2000: 365)认为如果公共对话受制于新闻检查或是堕落成彼此的叫嚣谩骂，或刻意地扭曲栽赃，在乎的只是盘算如何能赢取更多的选票，那么民主不过就是一场钓鱼比赛，看谁能以可口的诱饵骗取更多的选票。德沃金认为他所提出的合伙式民主观虽然只是一种理想，而且现实世界中也没有哪一个民主国家达到这种理想，但是相比多数决民主它提供了一个更有鉴别力的原则，可以让我们重新去思考并检视最高法院在审理相关案例时的严重缺失。

不同于最高法院及其他法学家在诠释宪法第一修正案时，是以多数决的民主观作为基础，德沃金背后所预设的则是合伙制的民主观，此一民主观包含人民主权、公民平等、民主对话三个面向，[①]这三个面向是德沃金用来检视最高法院从 Buckley 到 Citizens United 的理论依据，也是德沃金用来检视当今有关选举

---

① 对于这个三面向如何具体应用，德沃金(2000: 367—368)指出有三种不同的策略，第一种，德沃金称为"民主的赌注(democratic wager)"，意指对于言论自由的规范，不得以增进民主为由，德沃金认为这个主张是最高法院在审判 Buckley 一案时的依据，其次有所谓的"平衡式的途径(balancing approach)"，在政治言论的规范上，同时权衡三个面向，看其对于民主整体的影响为何作为决定的依据，这种平衡式的策略最大的危险就在他可能会侵害到公民的平等这项基本权利，第三个德沃金称为更具鉴别力的途径(a more discriminating approach)就是同时将上述两个策略加以结合，这种策略最大的优点是他同时保障了人民主权与公民平等的基本权利，同时也考虑到民主对话的面向。

经费各项改革提议——选举支出设限(Expenditure caps)、捐献及协调性支出(Contributions and coordinated expenditures)、独立支出、以公共资金有条件的补助政治传播(Conditional public funding for political broadcasts)——的主要根据(Dworkin，2000：355—356)。

如前所言，选举经费不外乎两项，一项是选举经费的来源，包含个人公司或大财团的捐献，或是候选人自己的财富(究竟这是属于捐献还是支出仍有争议)，另外一项就是竞选的支出，在Buckley一案中，最高法院裁定对捐献加以限制是允许的，但对于支出的限制则判定为违宪，问题在于金钱的流入与流出是息息相关的，最高法院凭什么只管流入而不管支出，德沃金认为最高法院之所以管制捐献，其最主要理由就在于防堵公司大财团借助巨额捐献来操纵选举过程，换言之，少了选战金库(war chest)的支应，候选人为了减少他们在广告、文宣上的花费，势必要避免一再反复重播那些内容空洞的口号，如此身为主权者的人民，也可以不必一再重复听到那些早已知道的信息，同理，对于竞选支出的限制也有完全相同的效果，那么最高法院似乎没有理由对于捐献和支出做不同的对待。支持最高法院对于捐献加以限制的主要理由，显然是合伙制民主观所意涵的公民平等理念，那么基于同样的理由，同样可以支持对于竞选支出加以限制。根据以上说明，德沃金认为最高法院在裁决Buckley一案时，将捐献与支出做不同对待，显然是站不住脚的。另外，德沃金进一步指出，只管捐献不管支出，在竞选支出不受限制的情况下，候选人还是必须千方百计地去筹募竞选基金，其结果要不是如德沃金所说的候选人从当选之后就开始马不停蹄地为下次竞选基金奔波而完全怠忽职守，就是钻法律的漏洞从其他管道募集所要的经费，如所谓的“软钱”及“议题文宣”等大行其道，于是完全无益于净化选风。

其次，合伙制的民主观还有一个相当重要的面向，即民主对话，德沃金(1996：22—24)认为此一面向也是相当重要的，由于现在的竞选策略通常藉由电视、广播或其他媒介以响亮但是内容空洞的短语或口号(sound bite)作为掳获选民支持的手段，如奥巴马竞选总统时的口号“Change”、“Yes，we can”，在德沃金看来这样的选战策略事实上无补于理性的政治论辩，对于民主也了无裨益，因此如果能够以公共资金有条件的补助政治传播，那么不仅能够使资金较不充裕的候选人同样有平等的机会畅谈他的施政理念，更可以藉由这种理性的对话提升民主的品质，因此总的来说，德沃金(2000：365—379)认为合伙制民主理论相较于多数民主理论，更能对于政治言论自由具有较好的鉴别力，而且也有助于民主的良性发展。

根据合伙制的民主观，德沃金不仅对于Buckley及Citizens United最高法院的判决提出强烈的质疑，但同时也对于最高法院在Austin以及McConnell的

判决给予喝彩，因为在 Austin 及 McConnell 两案中，最高法院很明显采取了一种类似于德沃金所推崇的合伙制民主观，现在美国对于选举经费的规范还持续在发展中，一方面是 Buckley 跟 Citizens United 所持的多数民主观，另一方面则是 Austin 及 McConnell 所持的合伙制民主观，但不管是罗尔斯的公平价值论还是德沃金的合伙制民主论，其所倡议的改革皆非只是学院殿堂里的理论想象而已，在法学界及实务界他已经成为一股不可忽视的改革力量，逐渐地撼动 Buckley 的基石，例如柯尔（David Cole）在一篇文章中就曾说道："（Austin 反映）法院首度严肃的认知隐藏在竞选花费背后的结构性问题：资本主义与民主是一种不安的混合。自由市场资本主义由于给予某些声音过度的影响力而威胁到理念的自由市场，这并非来自于他们理念的力量，而是他们用经商所挣来的钱，扩大了他们的音量，因为即便是言论自由也要花钱。那些在经济市场中的成功者，远比其他人能购买到更多的言说机会，缺乏政府某种干涉，理念的市场以及连带的我们代表的选举，势将由出最高价的竞价者得手，集中财富所构成的威胁不仅仅是受贿官员的倒行逆施而已，而是一个理念市场被垄断的结构性威胁"（Cole，1991：237）。[①]

五、结　　语

Buckley 一案揭开了当代美国司法积极介入选举经费规范的序幕，迄今它依然是一个沸腾的议题，理由无他，因为选举是民主政治必经的渠道，它决定了"由谁来治理？"总统、参众两院乃至于各级法院的裁决，都攸关着价值的权威性分配；政党、个人的胜败关系着无数个人的升降浮沉。在捉对厮杀的战场里，金钱是兑换各种选战利器的筹码，在选举前一天，能在《纽约时报》或《华盛顿邮报》刊登全版的广告，或许就可以收到逆转胜的作用。2002 年，《跨党选举改革法》的通过得益于众议员 Russ Feingold（民主党，威斯康星州）及参议员 John McCain（共和党，亚利桑那州）积极地推动，故又名"McCain-Feingold Bill"。但不无讽刺的是，当 Feingold 1998 年在威斯康星州竞选连任的时候，由于自愿限制选举经费，而频频让对手挟着庞大的资金从事各种负面文宣的打击，乃至于民调节节落后，最后还得仰赖民主党总部及知名的山岳俱乐部（Sierra Club）以强力的媒体文宣反击，最后才得以保住席位（Issacharoff & Karlan，1999：1713 注 41）。

---

① Fiss（1986：1407）特别指出：民主许诺集体的自我决定—自我的命运取决于人民的自由抉择—并预设对于公共问题的辩论必须是（如著名的大法官 Brennan 所说）没有阻碍、生机盎然以及言路广开。然而，20 世纪 70 年代言论自由的各项决定似乎不是丰富而是弱化了我们的政治论辩，并因此威胁到民主有效运作的重要条件。对于这个问题不同的看法可以进一步参考 Neuborne（1999：1058—1064）。

这无疑是对美国当代民主的严重嘲讽，一个积极推动选举经费改革的人，最后还是不得不仰赖他所反对的选举手段。

美国立国之初华盛顿竞选弗吉尼亚国会议员时，当时朋友只不过准备了一些兰姆酒和果汁充作竞选的赞助，这种田园牧歌式的场景已经一去而不返。如今选战是一种激烈的厮杀，家世、背景乃至于银弹的多寡，俨然是一场军备竞赛。而电视、电台乃至于网络的广泛运用，都已经到了炉火纯青的地步。此外，广告公司的行销、媒体形象的包装，民调公司的即时选情分析，都使得选举经费节节高升。在最高法院裁决 Citizens United 一案之后，有一幅漫画形象生动地描绘通用公司的大老板在鞋带都来不及系好的情况下，就直奔国会山庄，可见利益团体多么在意如何把钱塞进国会的门缝里面。德沃金曾经打趣地说，现在的候选人在当选之后，刚刚开香槟庆祝不久，就得马不停蹄地为下一次的选战基金四处奔走。这种选战的浮世绘在媒体报刊及相关的书籍封面上随处可见，由此不难想象金钱对于美国选举的重要性。

在选举经费的规范上，虽然国会屡屡试图藉由立法以净化选风，并希望能有效杜绝财团、公司对于选举的负面影响，然而国会在层层妥协下，立法本来就难以周全，更何况最高法院的裁决又屡屡将漏洞捅得更大，因此选举经费不降反增，而各种选举的伎俩也每每随着现代科技的日新月异而花招百出，这些现象都不是国会光凭着限制捐献及公开经费等所能奏效的。整体看来，美国选举经费的改革像是西西弗斯式(Sisyphean)的寓言，虽然说不上劳而无功，但起码是劳而少功。除非美国执政当局能改弦易辙，将选举经费规范视为整个美国政治生态系统的一块，而采取一些结构性的变革，否则源不清则水不净，管制选举经费或许有疏浚之用，但却无正本清源之力，为免金钱资本不断地斲丧民主，罗尔斯及德沃金的谏言，当可备一采。[①]

参考文献

中文部分

Fred J. H. Friendly，张美慧(译)，1987，《金钱真否万能？选举、捐款及言论》，《宪政思潮》，第80期，第83—93页。

Richard H. Pildes，田雷(译)，2005，《民主政治的宪法化》，载于张千帆(编著)，《哈佛法律评论》，第149—298页，北京：法律出版社。

---

① 德沃金十分担心当今选风对于民主的负面影响，特别是广播媒体及负面选举文宣所带来的影响，因此德沃金除了主张对选举捐献及支出做适度的限制之外，特别主张给予每一位有志于竞选公职的候选人或政党(小党)有足够的资金及公平的时间来传达自己的理念和政见，并允许敌对候选人或政党得以利用广播媒体的黄金时段来驳斥不实的报导，以正视听。德沃金相关的提议，请分别参考 Dworkin，(2000：355—6；2006：151—152)。

金开鑫，1980，《试析美国总统选举之"公费竞选"制度》，《问题与研究》，第 19 卷第 8 期，第 31—40 页。

吴重礼、黄绮君，2001，《必要之恶？从 McCain-Feingold 法案看政治行动委员会的功能与影响》，《政治科学论丛》，第 15 期，第 45—62 页。

张世贤，1981，《美国竞选费用及其限制》，《宪政思潮》，第 54 期，第 1—32 页。

汤德宗，1980，《简介西德及美国有关选举经费的制度》，《宪政时代》，第 6 卷第 2 期，第 77—95 页。

彭子伦，2007，《美国二〇〇二年麦肯与范戈选举改革法案之立法过程及成效评估》，淡江大学美国研究所硕士学位论文。

谢延庚，1971，《美国政党的竞选费用》，《宪政评论》，第 2 卷第 3 期，第 4—9 页。

谢延庚，1972a，《美国竞选费用的法律限制》，《思与言》，第 10 卷第 4 期，第 76—81 页。

谢延庚，1972b，《美国政党竞选费用的来源》，《思与言》，第 10 卷第 4 期，第 321—348 页。

黄秀端，1990，《政治行动委员会与国会议员的关系》，《美国月刊》，第 5 卷第 7 期，第 60—71 页。

黄秀端，1993，《政治行动委员会的竞选捐献与国会选举》，《美国月刊》，第 8 卷第 6 期，第 63—89 页。

黄竞捐，1986，《政治行动委员会——影响美国国会选举与政策之新势力》，《美国月刊》，第 1 卷第 4 期，第 16—21 页。

郑端耀，1992，《美国国会选举经费限制之改革》，载郑哲民（编著），《美国国会之制度与运作》，第 417—444 页，台北："中研院"欧美所。

郑端耀，1998，《一九九六年美国民主党政治献金案与选举经费制度改革之探讨》，《欧美研究》，第 28 卷第 4 期，第 63—102 页。

外文部分

〈Editors Note〉, 2010. "Comments: Citizens United v. FEC: Corporate Political Speech." Harvard Law Review, Vol. 124, No. 1, pp. 75—82.

Abraham, J. R., 2010. "Saving Buckley: Creating a Stable Campaign Finance Framework." Colombia Law Review, Vol. 110, No. 4, pp. 1078—1122.

Bebchuk, L. A., 2010. "Corporate Political Speech: Who Decides?" Harvard Law Review, Vol. 124, No. 1, pp. 83—142.

Bone, H. A., 1965. American Politics and the Party System. New York: McGraw-Hill.

Briffault, R., 1997. "Campaign Finance, the Parties and the Court: A Comment on Colorado Republican Federal Campaign Committee v. Federal Elections Commission." In F. G.. Slabach, ed., The Constitution and Campaign Finance Reform. (pp. 17—50). Durham: Carolina Academic Press

Briffault, R., 1999. "Issue Advocacy: Redrawing the Elections/ Politics Line." Texas Law Review, Vol. 77, No. 7, pp. 1751—1802.

Burke, Edmund, 1780. "Speech on A Bill for Shortening the Duration of Parliaments."

In The Works of The Right Honorable Edmund Burke. (pp. 69—87). Michigan: Scholarly Press.

Burke, T. F., 1998. "The Concept of Corruption in Campaign Finance Law." In F. G.. Slabach, ed., The Constitution and Campaign Finance Reform. (pp. 201—213). Durham: Carolina Academic Press.

Cole, D., 1991. "First Amendment Antitrust: The End of Laissez-Faire in Campaign Finance." Yale Law & Policy Review, Vol. 9, No. 2, pp. 236—278.

Corrado, A., 2003. "The Legislative Odyssey of BCRA." In M. J. Malbin, ed., Life After Reform. (pp. 21—39). New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Corrado, A., 2005. "Money and Politics: A History of Federal Campaign Finance Law." In A. Corrado, T. E. Mann, D. R. Ortiz, T. Potter, eds., The New Campaign Finance Sourcebook. (pp. 7—47). Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

Corrado, A., eds., 1997. Campaign Finance Reform: A Sourcebook. Washington, D. C.: Brookings Institution Press.

Corrado, A., eds., 2005. The New Campaign Finance Sourcebook. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

Dworkin, R., 1996. "The Curse of American Politics." New York Review of Books, Oct. 17, pp. 19—24.

Dworkin, R., 2000. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dworkin, R., 2006. Is Democracy Possible Here. Princeton: Princeton University Press.

Dworkin, R., 2010a. "The 'Devastating' Decision." New York Review of Books, Jan. 25, p. 39.

Dworkin, R., 2010b. "The Decision That Threatens Democracy." New York Review of Books, May. 13, pp. 63—67.

Fiss, O. M., 1986. "Free Speech and Social Structure." Iowa Law Review, Vol. 71, No. 5, pp. 1405—1425.

Friendly, F. W., & Elliott, M., 1984. "Does Money Talk? Elections, Contributions, and Speech." In F. W. Friendly, ed., The Constitution, that Delicate Balance. (pp. 91—108). New York: Random House.

Grant, J. T., & Rudolph, T. J., 2004. Expression vs. Equality: the Politics of Campaign Finance Reform. Columbus: The Ohio State University Press.

Hasen, R. L., 2004. "Buckley is Dead, Long Live Buckley: The New Campaign Finance Incoherence of McConnell v. Federal Election Commission." University of Pennsylvania Law Review, Vol. 153, No. 1, pp. 31—72.

Ignatieff, M., 1995. "The Myth of Citizenship." In R. Beiner, ed., Theorizing Citizenship. (pp. 53—79). Albany: State University of New York Press.

Issacharoff, S., 1999. "The Constitutional Logic of Campaign Finance Regulation." Pepperdine Law Review, Vol. 36, No. 2, pp. 373—393.

Issacharoff, S., Karlan, P. S., 1999. "The Hydraulics of Campaign Finance Reform." Texas Law Review, Vol. 77, No. 7, pp. 1705—1738.

Issacharoff, S., Karlan, P. S., & Pildes, R. H., 2001. The Law of Democracy: Legal Structure of the Political Process. Wesbury, N. Y.: The Foundation Press.

Karlan, P. S., 1998. "Symposium Introduction." Stanford law & Policy Review, Vol. 10, No. 1, p. 4.

Neuborne, B., 1999. "Toward a Democracy-Centered Reading of the First Amendment." Northwestern University Review, Vol. 93, No. 4, pp. 1055—1074.

Rawls, J., 1982. "The Basic Liberties and Their Priority." In S. M. Mcmurrin, ed., The Tanner Lectures on Human Values. (pp. 1—87). Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J., 1996. Political Liberalism. New York: Columbia University Press.

Rosenkranz, E. J., 1998. Buckley Stops Here: Loosening the Judicial Stranglehold on Campaign Finance Reform. New York: Century Foundation Press.

Slabach, F., ed., 1998. The Constitution and Campaign Finance Reform. Durham: Carolina Academic Press.

Sullivan, K. M., 2010. "Two Concepts of Freedom Speech." Harvard Law Review, Vol. 124, No. 1, pp. 143—177.

Wertheimer, F., & Manes, S. W., 1998. "Campaign Finance Reform: A Key to Restoring the Health of Our Democracy." In F. G.. Slabach, ed., The Constitution and Campaign Finance Reform. (pp. 93—111). Durham: Carolina Academic Press.

Wright, J. S., 1976. "Politics and the Constitution: Is Money Speech." In F. G.. Slabach, ed., The Constitution and Campaign Finance Reform. (pp. 53—74). Durham: Carolina Academic Press.

公民社会与西班牙民主化

谈火生*



内容提要 民主化研究中有一个假设:强大的公民社会是民主化的前提和民主巩固的必要条件。西班牙恰好是非常虚弱的公民社会和极其成功的民主化同时并存的案例。然而,西班牙的经验表明,公民社会和民主化之间不是简单的线性关系。关键的问题在于:公民社会是如何与民主化进程关联起来的?什么类型的公民社会,什么类型的民主化,以及公民社会在民主化的哪个阶段以何种方式发挥作用?

关键词 公民社会 民主化 共识 法团主义

在很多研究者看来,公民社会在民主化过程中扮演着重要的角色。公民社会不仅是推动转型发生的关键行为者,而且有助于民主价值的培育。① 强大的公民社会是创造一个从独裁到民主的通道的前提,公民社会的存在和运行是实现政治民主的必要条件。② 尽管现在没有多少学者会简单地主张,公民社会自身就能带来民主的巩固。但是,奇怪的是,大量关于公民社会的论述都包含这样的假设,特别是新托克维尔主义的理论家们。③ 几乎所有认为公民社会和民主之间存在因果关系的人都会引用托克维尔下面这句名言:"在民主国家,结社

---

* 谈火生,清华大学社会科学学院政治学系副教授。

① Caroline Boussard, "Civil Society and Democratization: Conceptual and Empirical Challenges", in *Development and Democracy: What have We Learned and How?*, edited by Ole Elgström and Goran Hyden, Routledge, 2002, pp. 156—172.

② 一般认为,民主化的研究路径主要有两个:一是结构取向;二是行为者取向。结构取向的核心假设是民主化的道路取决于结构性力量,而不是政治精英之间的策略选择和互动,特定的结构性力量会引导政体朝着民主化的方向发展。行为者取向则将民主化视为一个高度不确定的过程,其中充满了精英的分化、冲突、无法预测的策略计算、各种未预期的后果。因此,它强调政治精英的偏好、行为以及它们之间的互动在民主化进程中的作用。就此而言,强调公民社会在民主化过程中有重要作用的观点一般出自结构取向的研究。

③ Omar G. Éncarnacion, *The Myth of Civil Society: Social Capital and Democratic Consolidation in Spain and Brazil*, Palgrave Macmillan, 2003, p. 23.

的学问是一门主要学问。其余一切学问的进展，都取于这门学问的进展。”按照托克维尔的观点，公民社会之所以具有促进民主的功能，是因为志愿性社团及其活动有助于提高公民的民主能力，培养出具有美德的公民。大量的公民结社是美国能够进行前所未有的民主实践的关键原因。[①] 沿着托克维尔的思路，学者们发展出更为精致的理论论述，在活跃的公民社会和民主之间建立起因果关系。[②]

但是，我们在西班牙看到的情况却是：虚弱的公民社会和非常成功的民主转型。

按照学者们通常使用的衡量标准，西班牙无论是在民主化过程中还是在民主化之后，其公民社会的发育程度都是非常低的。在历史上，西班牙的公民社会就不发达，其社会组织呈碎片化状态，且发展迟滞。[③] 即使在佛朗哥掌权之前，西班牙人要想组织起来都是非常困难的。20 世纪初，西班牙著名的思想家加塞特(José Ortegay Gasset)曾痛心疾首，称其祖国是“一盘散沙”。整个国家处于深深的分裂状态，缺乏社团生活作为纽带，各种对立——共和主义者 vs. 君主论者、科学主义者 vs. 神学家、专制论者 vs. 无政府主义者——将西班牙撕成了碎片。这些对立的最终结果就是内战。[④] 按照“世界价值调查”，直到今天为止，西班牙仍是对社团生活最缺乏兴趣的国家之一，西班牙人参加志愿性社团(无论是工会、宗教团体，还是政党)的比例是最低的。[⑤] 以至于有学者提出了所谓“西班牙参与之谜”的问题：尽管民主程序已经非常制度化，但是，公民参与却步履蹒跚，西班牙的参与率非常低，无论是志愿性社团还是其他的公民活动。在西班牙，只有 1/3 的成年人加入了至少一个社团，与之形成对照的是，在巴西，只有 1/3 的人没有参加任何社团；韩国则有 9/10 的人至少加入了一个社团。这种状况不禁让人惊呼：“公民意识贫血症在西班牙到处流行。”[⑥]

---

① 托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，商务印书馆 1988 年版，第 213—221，635—640 页。

② 其中，最著名的要数帕特南，其名著《使民主运转起来》是代表之作。罗伯特·帕特南：《使民主运转起来》，王列等译，江西人民出版社 2001 年版。

③ Omar G. Encarnacion, 2003, p. 47.

④ Howard J. Wiarda and Margaret MacLeish Mott., *Catholic Roots and Democratic Flowers: Political Systems in Spain and Portugal*, Praeger Publishers, 2001, p. 106.

⑤ Omar G. Encarnacion, *Spanish Politics*, Polity Press, 2008, p. 69.

⑥ Peter McDonough, Samuel H. Barnes and Antonio López Pina, *The Cultural Dynamics of Democratization in Spain*, Cornell University Press, 1998, p. 1.

参加志愿性社团的人数所占比例 (%)

国家	宗教团体	工会	休闲团体	文化团体	政治团体
美国	27.9	1.7	8.3	9.9	4.7
中国	2.5	0.8	6.7	8.2	19.3
芬兰	6.4	8.0	15.9	8.5	6.8
加拿大	15.5	3.6	12.3	9.2	3.7
智利	11.9	2.1	6.5	6.2	2.3
比利时	6.8	1.9	6.1	7.4	1.6
墨西哥	9.5	1.9	4.5	5.2	3.1
巴西	12.6	1.7	3.6	2.8	2.3
匈牙利	2.4	4.4	3.6	2.7	4.6
日本	2.5	1.4	2.8	3.0	1.4
西班牙	2.1	0.7	1.3	1.3	0.5

资料来源：World Values Survey，1991—1993

与此同时，西班牙的民主化无疑是非常成功的。尽管在佛朗哥去世之时，大多数政治家和政治学家对于西班牙的民主化前景并不看好，甚至可以说是非常悲观，但是，西班牙后来所取得的民主成就让很多人都大跌眼镜。当西班牙开始向民主蹒跚起步时，林茨(Juan J. Linz)警告道，西班牙社会存在的极化和碎片化状态会引发一场“迫在眉睫的合法化危机”。[①] 事实却是，过去几十年的经验表明，西班牙的民主化堪称范例。在20世纪70年代末，佛朗哥去世后的仅仅几年时间，西班牙就实现了从威权政体向民主政体的平稳过渡，缔造了70年代最成功的一个转型范例，以非常有序的方式将民主植入政治社会的肌体；在80年代，民主政体成功地应对了各种挑战，如经济改革、军队现代化、分权化改革，这些挑战曾让很多新兴的民主国家痛苦不堪。这一成就被拉美、亚洲和中东欧的新兴民主国家惊为“奇迹”和“模范”。从90年代中期到21世纪初，当很多新兴民主国家退化为委任民主(delegative democracy)或“非自由的民主”(illiberal democracy)时，西班牙的民主制度仍然保持了良好的品质，没有像那些国家一样受到普遍的腐败、大规模的侵犯人权、政府不透明、不负责任，权力高度集中等问题的困扰。[②] 以至于林茨感叹道：正如魏玛共和国是研究民主崩溃的理想案例一样，西班牙是研究协议式民主转型与迅速民主巩固的典型

① Juan J. Linz, “Europe's Southern Frontier: Evolving Towards What?” *Daedalus*, Vol. 108, No. 1 (Winter 1979), pp. 175—209.

② Omar G. Encarnacion, 2008, p. 4.

个案。[①]

面对如此巨大的反差——虚弱的公民社会和成功的民主转型，我们的心中不禁会浮现出一个问题：公民社会和民主化之间到底是什么关系？为什么西班牙在公民社会非常不发达的情况下顺利实现了民主化，而且成为民主化的样板？

本文试图通过对西班牙个案的研究，对本文开头所引述的观点提出质疑，并尝试提出一种更为复杂的解释框架。本文考察的时段主要集中在1975年11月佛朗哥去世后到1982年工人社会党上台。当然，在具体的论述过程中，也会向前延伸到佛朗哥去世之前十几年所发生的一些事件，因为它们是后来历史进程的一个必要准备，不对这个准备阶段进行梳理，就无法理解后来发生的很多事情。

一、西班牙公民社会的性质与特点

在考察西班牙公民社会与其民主化的关系之前，我们首先需要做的工作是对西班牙公民社会的性质和特点进行考察。

1. 公民社会的性质：合作型公民社会

宽泛地讲，公民社会是这样一个"有组织的社会生活领域：它是开放的、自愿的、自发形成的，至少在一定程度上是自我维持的，有着相对于国家的自主性，又受着法律秩序或者一套共有的规则的制约"。公民社会与政治社会不同，政治社会由政党和国家机关、政府组成；它也不同于经济社会，经济社会由追逐利润的企业和公司构成。[②] 学界对公民社会有不同的分类，就其与民主化的关系而言，笔者拟从国家与社会关系的角度将公民社会分为合作型公民社会和对抗型公民社会。合作型公民社会承认现存的基本政治社会秩序，其目标仅限于通过自身的行动来推动局部改革或对公共政策施加影响。因此，它愿意与国家合作，起码不将与政府对抗作为基本的手段。对抗型公民社会则否定现存的基本政治社会秩序，其目标是对秩序进行根本性变革。因此，它与国家处于对立的状态，试图颠覆现存秩序。在这个意义上，合作型公民社会的基本态度是温和的，而对抗型公民社会的基本态度则是激进的。但这不是说合作型的公民社会就没有抗争，而是说其抗争的目标更多的是针对具体的政策，而不是整个政治秩序；其诉求更

---

① 胡安·林茨、阿尔弗莱德·斯泰潘：《民主转型与巩固的问题：南欧、南美和后共产主义欧洲》，孙龙等译，浙江人民出版社2006年版，第91页。

② Diamond, L., *Developing Democracy: Toward Consolidation*, Johns Hopkins Press, 1999, p. 221.

多的是经济性和社会性的，而不是政治性的。

就西班牙而言，公民社会的主要组成部分是工会、邻里协会、学生社团、天主教会组织和异见团体。可以说，从历史上讲，西班牙的公民社会就非常脆弱，经过内战和随后的独裁统治，本来就虚弱不堪的公民社会几乎完全被摧毁。但是，在佛朗哥统治后期，西班牙的公民社会曾经历了一次真正的复兴，其最典型的表现是城市草根运动的兴起，工会、学生社团、邻里协会、异见团体等都十分活跃。此次复兴的起点是邻里协会，这个活跃的社会网络最开始是20世纪70年代早期出现在马德里和巴塞罗那这些工人阶级比较集中的城市。1970年，邻里协会刚刚组建之时只有6个人，到1977年，加入其中的家庭达到1400个。开始，协会的目标仅仅是提高生活质量（特别是改善居住条件），但很快其目标就扩展到政治自由化等要求。但当时公民社会最重要的发展可能是有组织的工人运动重新登上政治舞台。我们知道，直到1976年，随着《政治改革法》的出台，独立工会才获得合法地位，但是，在此之前，西班牙工人组织的各种协会早已取得了长足的发展。合法化之后，工会更是发展迅速，1977年，有400个国家级工会和2400个地方工会登记成立。①

在这些公民社会组织及其所发起的各种社会运动中，工会和它所领导的工人运动最能反映西班牙公民社会的性质及其特点。② 下面，我们就以它为例来进行说明。

有学者认为，西班牙民主转型及巩固的一个关键条件是，工人阶级的要求和行为相对来说比较温和。无论是面对新的民主政治制度还是随后的经济危机，工人阶级都能及时进行调整。③ 但是，在做出这一论断时，我们不能不注意到一个事实：在整个民主转型时期，工人罢工不断，在民主转型的关键时期1976—1978年，西班牙每年因罢工而损失的工时超过1200万到1600万个工作日，这几乎是同时期法国的六倍。

---

① Omar G. Encarnacion, 2008, p. 73.

② 邻里运动持续的时间不长，在西班牙的社会影响有限。邻里运动没能亲眼见证西班牙成功的民主转型，它过早地夭折了。就在1977年第一次选举之前，邻里组织就急剧地衰落了。天主教会基本属于佛朗哥政权的外围组织，虽然后期与佛朗哥政权保持一定的距离，但还是通过政权获得很多特权。在民主转型过程中，天主教会对于大众动员异常冷漠。它对民主化袖手旁观，既不反对，也不支持。这与东欧、亚洲和拉美的情况截然不同，在那些地区，教会在民主化进程中扮演着极其重要的角色。Omar G. Encarnacion, 2003, pp. 50—58.

③ Victor M. Pérez-Díaz, *The Return of Civil Society: The Emergence of Democratic Spain*, Harvard University Press, 1993, p. 236.

西班牙民主转型时期的罢工(1975—1982)

年份	罢工次数	参与罢工的人数
1975	855	556,371
1976	1568	3,638,962
1977	974	2,317,026
1978	1356	3,633,004
1979	1789	5,752,304
1980	1669	2,461,061
1981	2556	3,358,214
1982	2582	1,634,062

资料来源:Comisiones Obreras, 1989.

那么,如何解释如此频繁的罢工和所谓的温和之间的矛盾呢?我们可以将问题换一个问法:工人罢工所要求的是更为实质性的变迁,还是仅仅在现存框架下的利益冲突呢?佩雷斯—迪亚斯(Victor M. Pérez-Díaz)通过对相关调查数据[①]的分析后发现,工人不仅对于企业和工会的态度是非常温和的,而且对宏观层次的政治和经济秩序的态度也是很温和的。这种态度上的连续性取决于工人对自身在社会秩序中的位置的理解。调查显示,西班牙工人的阶级意识很淡漠。1980年,只有37%的产业工人认为自己是工人阶级(这一比例在1984年下降到20%),同时,有37%的人认为自己是中产阶级(这一比例在1984年上升到44%)。另外,只有47%的人认为自己属于哪个阶级是很重要的,39%的人则认为无所谓。与此相应,工人对资本主义和市场经济的认同度很高(当然,这并不意味着他们会热情地拥抱它),这至少有两个后果:其一,即使大多数工人支持左翼政党(社会党或共产党),这并不意味着他们会赞成对社会进行根本性变革,或赞成采取激进的改革形式。其二,即使工人赞成建立另外一种政府形式,这也不意味着他们会拒斥现任政府的政策。[②]

从1980年开始,调查问卷中设计了两个关于参与管理的问题让工人来回答:(a)工人应该有机会参与与其工作相关的各种组织问题的决策,但是,管理、投资等决策则应交给企业的管理部门。如果工人对此问题回答是"不",那么,就要进一步回答下一个问题:"请简要回答你为什么不同意"。对于这个问题,问卷设计了两个选项:"工人没有理由对其工作的组织问题进行决策"或"工人应该参与投资等问题的决策"。(b)工会应该尽可能地争取提高工资,为了实现这个目

① 基于三次针对产业工人进行的大样本全国性民意调查,这三次调查分别于1978、1980和1984年举行,样本数分别为:3500、2200和2200人。

② Victor M. Pérez-Díaz, 1993, pp. 244—245.

标，工会应该提高产量，这样就有更多的资金用于分配，同时又不用分担管理层的责任。如果工人不同意这个观点，就要进一步追问："你不同意的究竟是哪一点?"给出的选项是："工会不应该操心产量问题"或"工会应该分担管理层的责任"。调查结果是，1980 年，受访者中 85%的人同意观点 a，(1984 年则有 89%的人同意观点 a，只有 6.5%的人不同意，也就是说，6.5%的人认为应该扩大工人参与决策的权力)，71%的人同意观点 b(1984 年则有 73%的人同意观点 b，11.7%的人不同意，也就是说，11.7 的人认为应该扩大工会的权力)。这个调查结果显示，工人的态度是温和的，希望改变现有权威结构的人是很少的。[①]

那么，为什么西班牙工人阶级的态度会比较温和？起码有两个方面的原因，一是原有政治社会结构的影响，特别是佛朗哥时期法团主义(Corporatism)政治遗产的影响。二是 20 世纪 50 年代末以来经济改革所产生的积极后果。

(1) 我们先来看法团主义政治遗产的影响。按照威廉姆森(P. J. Williamson)的考察，法团主义的重要思想渊源是欧洲天主教教义。[②] 而我们知道，西班牙是欧洲天主教最坚固的堡垒，因此，法团主义传统在西班牙根深蒂固。即便是佛朗哥上台，他也不得不按照这一传统来构造其统治体系。佛朗哥出台了一系列的法律来规制公共生活，作为自由结社生活的替代品，佛朗哥支持的是一种强制性的公民社会构建计划，组织"公民社会"的任务就由天主教会来承担。[③] 从一开始，佛朗哥政权就试图回应内战造成的广泛分裂，倡导"有机法团主义"(organic-corporatist)，将其作为国家的组织原则，旨在促进社会的和平，西班牙社会被描绘为一个和谐的金字塔结构，在金字塔的塔尖是国家，底部则是家庭。国家掌控着批准社会组织、政治组织和其他各种组织的权力。这个政治金字塔的主体由以下几部分构成：省和市的行政部门、统一的等级制国家机构，即西班牙工团组织，一般称之为垂直工会(the Vertical Syndicate)。尽管我们可以用各种方式来描述佛朗哥政权的法团主义特征，但工团可能是佛朗哥法团主义策略的主要支柱。它遍布每一个工厂车间，控制着劳工关系每一个环节，甚至是产品本身的各种特征。可以说，法团主义策略的高度制度化就体现在工团之中。[④] 佛朗哥通过鼓励公民参加由国家批准的各种组织来创造一种公共生活，国家有选择地和工人运动合作，并将天主教会整合进国家的结构之中。[⑤]

那么，这种法团主义的政治遗产对民主转型时期的工人阶级有何影响呢？

---

① Victor M. Pérez-Díaz, 1993, p. 264.

② 张静：《法团主义》(修订版)，中国社会科学出版社 2005 年版，第 22 页。

③ Omar G. Encarnacion, 2003, p. 59.

④ Joe Foweraker, Corporatist Strategies and the Transition to Democracy in Spain, *Comparative Politics*, Vol. 20, No. 1 (Oct., 1987), pp. 57—72.

⑤ Omar G. Encarnacion, 2008, p. 70.

首先，法团主义的政治实践强化了西班牙人传统的政治态度和政治倾向。传统的法团主义结构是伊比利亚版本的公民社会的基本骨架。在这种社会结构之中，社会成员的义务和角色要求是确定的，确定的根据是阶级、性别甚至是出生的等级。将政治体黏合在一起的不是托克维尔所说的社团生活，而是一种信念，它相信垂直的等级制社会结构是天经地义的：国王就应该统治其臣民，教皇就应该统治主教，老板就应该统治工人。即便是著名的共和主义思想家加塞特也从来不鼓吹社会平等，他相信群众就应该接受睿智的贵族的领导。[①] 佛朗哥40余年的法团主义政治实践强化了西班牙人的这种政治倾向。20世纪70年代所进行的社会调查显示，大多数人对于佛朗哥政权是持默许的态度。西班牙人对政党没什么好感，他们更希望有一个强有力的领袖，能解决西班牙面临的各种问题。[②] 也正由于同样的原因，西班牙人认同君主制，这是君主制在西班牙能重新确立并与民主制共生共荣的重要前提。

其次，法团主义的政治实践培养了西班牙人通过协商而不是对抗来解决社会冲突的行为模式。按照施密特的经典解释，法团主义是这样一种代表系统，它由一些有选举权的单位(constituent units)构成，这些单位数量有限，按照功能分化的原则被组织进一个等级秩序之中，在其中，它们具有明确的责任(义务)，它们之间是一种非竞争性的关系。这些单位得到国家的认可(如果不是由国家创建的话)，并被授权在各自的领域中享有垄断性的权力，代表该行业参与协商。作为交换，它们在领导人的选择、需求的表达和组织支持等方面，在一定程度上要受国家的节制。[③] 从这个定义中，我们发现法团主义其实是一种制度化的协商机制，它按照行业来加以组织，并在国家的统一协调下进行。尽管它是一种等级体系，尽管国家在其中具有举足轻重的地位，但是，其基本的运作机制不是镇压或对抗，而是协商。代表功能利益的垄断组织与国家之间建立常规协商关系，国家要求它们为有关的公共政策提出意见，但作为交换，它们必须说服其成员与国家合作，来实现政策的有效实施。[④]

我们注意到，西班牙民主转型的一个重要特点是，其威权体制和民主体制之间没有明显的界线。整个转型是在现有政权的主导下完成的。在此过程中，不仅反对派能与政府通过协商的方式达成共识，公民社会也认同精英们达成的这些共识。那么，这种处理冲突的方式是如何产生的呢？除了内战记忆的抑制作

---

① Howard J. Wiarda and Margaret MacLeish Mott., 2001, p. 106.

② Victor M. Pérez-Díaz, 1993, p. 31.

③ Philippe Schmitter, "Still the Century of Corporatism?" in Fredrick B. Pike and Thomas Stritch, eds. *The New Corporatism*, Notre Dame, 1974, pp. 85—131. 此处翻译参考了张静译文。见张静，2005年，第25—26页。

④ 张静，2005年，第27页。

用之外，法团主义政治实践也在其中发挥着重要的作用。垂直的辛迪加联合体不仅提供了政治空间，而且提供了政治激励，使得工人委员会组织并创造了议会中的直接民主传统以及有效而自由的集体协商。工人委员会开始赢得策略性斗争的胜利，成为有效的代表，并建立起一种非正式的传统：与企业主进行“自由的”集体谈判。[①] 随着民主化进程的启动，“自由的”集体谈判的历史经验不仅重建了国家与公民社会之间的关系，而且为协议型政治转型奠定了基础。

（2）我们再来考察20世纪50年代末以来经济改革所产生的积极后果。可以说，这种积极后果是一种未预期的后果，佛朗哥当年在启动这场改革时，可能并没有想到它会重新塑造西班牙人的政治态度和政治倾向。

从长期来讲，50年代开始的经济发展带来了西班牙社会基本结构的深刻转型。经过20多年的发展，西班牙从一个农业国转变为一个工业化城市化的国家，农业人口从49%下降到1975年的26%。经济的发展使成千上万的西班牙人转移到中心城市。这种结构性变化不仅使得农村地区的意识形态色彩淡化，农业不再是社会冲突的源泉，而是发挥着稳定器的作用；而且，更重要的是，它使西班牙的工人阶级从经济增长中获得了巨大的好处。1975年，工薪阶层收入占国民收入的比重比1962年高12个百分点。社会保障资金在国民生产总值中所占比重也翻了一番，从4.2%提升到9.3%。国家对教育的投入在政府开支中的比重也从1953年的8.2%上升到17.7%。佛朗哥政权后期的经济发展使绝大部分西班牙人的生活水平与他们的西欧邻居们不相上下。因此，在普通民众的眼中，国家是工人的保护者和恩人。在这一背景下，西班牙工人阶级的政治态度和政治倾向得到了重新塑造。佛朗哥政权晚期的经济好运使工人阶级从激进转为温和，在政治上相当地节制。有学者认为，经济的发展使西班牙的普通民众经历了某种意义上的资产阶级化，阶级之间的屏障被部分地溶解了。因此，毫不奇怪，在民主转型期间，西班牙的无产阶级存在“阶级意识的危机”。这也解释了为什么在民主转型期间西班牙的工人阶级很少表现出改变现存社会经济秩序的热情。[②]

按照我们前面的分类，西班牙的公民社会可以称之为合作型公民社会。[③] 西班牙公民社会的这种特殊性质是其民主转型及巩固的一个重要条件。除此之

① Foweraker, Joe., *Making Democracy in Spain: Grass-roots Struggle in the South, 1955—1975*, Cambridge University Press, 1989, p. 9.

② Omar G. Encarnacion, 2003, pp. 89—90.

③ 当然，这并不是说西班牙的公民社会就完全没有对抗性的成分，而是强调从整体而言，西班牙公民社会更倾向于合作式的互动模式。这也不否认在某些特定的阶段，其对抗性的成分可能有所上升，例如，在1975—1976年间。甚至可以说，在这段时间，西班牙公民社会更接近一种对抗型的公民社会模式。同时，在这段时间，它也处于比较活跃的状态。

外，西班牙公民社会的结构性特点也是我们不能不加以留心的。

2. 公民社会的结构性特点

西班牙公民社会的结构性特点主要有两个：一是集中化程度非常高；二是左翼政党的突出作用。

我们先来看第一个特点。在前佛朗哥时期，最强大和最重要的工会是“全国工人联盟”(Confederación Nacional del Trabajo, CNT)和“全国工人联合会”(Unión General de Trabajadores, UGT)，前者属于无政府主义者，后者则属于社会主义者。但在内战结束后，前者完全解体，后者急剧衰落，UGT 当时只有区区数千会员，主要集中在巴斯克地区和阿斯图里亚斯地区。[①] 前文已述，在佛朗哥统治初期，西班牙的公民社会几乎被打压殆尽，至佛朗哥统治晚期才逐渐复苏。其中，公民社会最重要的发展可能是有组织的工人运动重新登上政治舞台。当民主化启动之初，工人运动成为公民社会最重要、也是组织最完善的部分。

我们知道，直到 1976 年，随着《政治改革法》的出台，独立工会才获得合法地位，但是，在此之前，西班牙工人组织的各种协会早已取得了长足的发展。合法化之后，工会更是发展迅速，1977 年，西班牙有超过 400 个全国性的工会和 2400 个地区性工会。[②] 其中，最大的工人组织无疑是工人委员会(workers' commissions, CCOO)，它成立于 1960 年代初，当时处于非法状态，尽管它寄生于佛朗哥政权的垂直工会之中，但其目标却是反对佛朗哥政权。它很快成为反对佛朗哥统治的关键力量。在相当长一段时间里，CCOO 基本上就是西班牙工人运动的代名词，直到民主转型之后，UGT 才重新恢复生机，到 1978 年，UGT 的力量仍不及 CCOO 的一半。而且，西班牙产业工人工会还有一个非常重要的特点：集中化程度非常高。大约 80% 的工人加入的是两个最大的工会：CCOO 和 UGT，小工会几乎没有多少生存的空间。[③]

我们再来看第二个特点。西班牙公民社会主要在左翼政党的领导下发展，并在左翼政党的组织下成为民主化的推动力量。西班牙的左翼力量主要有三支：无政府主义、社会党和共产党。西班牙共产党的力量其实一直很弱小，在内战前党员人数从来没有超过 5000 人。当时左翼运动的主角是无政府主义和社会主义。特别是无政府主义，它是西班牙最强有力的群众组织，在内战爆发前，其党员人数超过 100 万。当时西班牙的公民社会组织基本在其麾下，西班牙的工人阶级也是在无政府主义者而不是在共产党的领导下走上街头。[④]

---

① Omar G. Encarnacion, 2003, p. 51.

② Omar G. Encarnacion, 2008, p. 73.

③ Victor M. Pérez-Díaz, 1993, p. 267.

④ Mujial-Leon, Eusebio, *Communism and Political Change in Spain*, Indiana University Press, 1983, pp. 5—6.

社会党在内战后流亡西欧，并在海外组织流亡政府，希望通过国际压力来促使佛朗哥政权实现自由化。而西班牙共产党则转入地下斗争，组织公民社会来反对佛朗哥政权。20世纪60年代到70年代，反佛朗哥的公民社会的形成得益于西共成功的组织工作。学生运动、工人运动和邻里组织，均是在西共的组织下发展起来的。①

CCOO之所以能够很快成为反对佛朗哥统治的关键力量，这要得益于西班牙共产党有力的组织和领导。CCOO成立不久，西共就控制了它的基层组织，②共产党的工人运动领袖在其中扮演了重要的角色，他们充实了各级工人委员会的组织系统(包括省、地区乃至全国性工人委员会)，在工人委员会中发挥着实质性的影响。尽管工人委员会自称是独立自主的，但它实际上是西班牙共产党在国内的工会。工人委员会领导机构的27名成员中有21人是西班牙共产党党员。③ 通过对CCOO的组织控制，西班牙共产党成功地将CCOO转变为公民社会的主要力量，从佛朗哥威权政体内部起而反对之。④ 对当时的佛朗哥政权来讲，CCOO简直就是“西班牙共产党的分店”或“工具”。⑤

可以说，在西班牙民主化的准备期和启动阶段，公民社会的动员机制的核心是西班牙共产党，它在佛朗哥晚期成为西班牙公民社会复苏的孵化器。事实上，如果不算共产党的活动的话，不仅公民社会的复苏根本谈不上，而且更谈不上将公民社会整合进民主转型的共识政治之中了。毫不夸张地讲，直到民主转型启动之时为止，西班牙共产党是西班牙组织最完善的政党，其组织网络覆盖了每一个村庄，其党员的数量最大，并深深地扎根于公民社会之中，与反对佛朗哥政权的斗争紧密地关联在一起，因此，或者直接加入共产党，或者与共产党合作，参与共产党领导的反佛朗哥政权的斗争，这几乎已经成了新一代西班牙人走上政治舞台时必须通过的一项仪式。⑥

值得注意的是，西班牙共产党在公民社会中的这种压倒性优势对后来的民主转型具有重要意义。1977年之后，西班牙共产党和社会党都致力于塑造一种

---

① Omar G. Encarnacion, 2008, p. 75.

② Ibid., p. 73.

③ Mujial-Leon, Eusebio, 1983, pp. 60, 72. 1966年以后，共产党在工人委员会中的影响急剧上升。这主要是因为以下两个方面的原因：(1) 作为一个有着真正全国性网络的组织，它可以支配工人委员会，并对其决策进行控制。(2) 共产党可以从国外(如苏联支持的世界工会联合会)获得大量资金，并可用于工人委员会的组织。Mujial-Leon, Eusebio, 1983, p. 63.

④ Omar G. Encarnacion, 2003, p. 51.

⑤ 瓦尔特·豪布里希、卡斯滕·莫泽尔：《佛朗哥的遗产》，林荣远、张鲁迪译，商务印书馆，1980年，第107—108页。当然，在不同的地区，共产党对CCOO的控制程度是不一样的，在北部地区，如加利西亚和桑坦德，几乎没有共产党人位居工人委员会之首；相反，在马德里和巴塞罗那，共产党人在CCOO中占统治地位。

⑥ Omar G. Encarnacion, 2003, pp. 92—93.

温和的形象，并告别过去那种政治极端主义的做法。他们支持苏亚雷斯的共识政治，坚决支持蒙克洛阿盟约，支持通过协商制定新的宪法，并推动工人运动与政府进行合作。1977 年选举过后，西班牙共产党和社会党就开始对公民社会进行收编，很多社会运动兴起没多久就被遣散。正是因为这个原因，草根形式的社会动员——城市的邻里运动——才突然中断了；[①]也正是因为这个原因，西班牙产业工人工会的会员人数在 1978—1984 年间大幅度下降；1978 年，工会会员占工人总数的 57.4%，到 1980 年，这一比例只有 33.8%，1984 年更是降至 23%。[②]

与此同时，这两个政党在签署了蒙克洛阿盟约之后就对其麾下的工会进行约束，使之不再进行罢工。这就是为什么在整个民主化过程中总罢工(general strikes)非常少见的关键原因之一。而在其他国家，总罢工常常成为民主化进程中政治稳定的巨大威胁。[③]

可以说，在整个民主转型和巩固过程中，西班牙共产党和社会党这两个左翼政党扮演着重要的角色，用 Linz 的话来说就是，它们一直是"忠诚的反对派"。在新兴的民主体制中，左翼政党在民众政治倾向的塑造过程中仍发挥着关键作用。左翼政党将共识这种价值取向带给了他们的选民，用共识和实用主义代替了对抗和极端主义。[④] 尽管两党中有很多人还是主张激进的变革，但是，两党愿意与政府合作，这无论是对于民主而言还是对于公民社会而言都是一件大好事。如果没有左翼政党的指导和支持，我们很难想象在 1976—1982 年间西班牙的公民社会会是一个什么状况。西班牙公民社会的去动员化和 1977 年后的迅速衰落，其根源都在左翼政党，但是，公民社会的衰落并没有妨碍西班牙民主巩固的步伐。西班牙经验告诉我们，只有当公民社会与支持民主的政府不再处于对抗状态，而是走向合作，民主巩固才有可能变成现实。[⑤]

---

① 西班牙共产党是邻里运动的幕后支持者，据报道，西共第 14 次代表大会的代表中，有 68%的代表是各级邻里协会的会员。Omar G. Encarnacion, 2003, p. 93.

② Victor M. Pérez-Díaz, 1993, p. 267.

③ Omar G. Encarnacion, 2003, p. 94. 尽管在 1977—1986 这十年间，西班牙的罢工人数在欧洲仍然是最高的国家之一，但是，因罢工而损失的工作日从 1977 年的 16641.7 天降低到 1986 年的 2279.4 天。而且，全国性的总罢工几乎绝迹，民主化之后，第一次全国性总罢工发生在 1987 年，此时距民主化已经有十年之久。而在 20 世纪 30 年代的西班牙和 80 年代的南美，总罢工几乎是家常便饭，成为其政治最重要的特征之一。Omar G. Encarnacion, 2003, p. 70.

④ Omar G. Encarnacion, 2003, p. 92.

⑤ Ibid., p. 96.

二、公民社会与西班牙民主转型

西班牙的民主化包含三个相互交错的过程：(1) 转型过程。即新的游戏规则的确立。这些规则主要针对限制国家权力、政党和社会获取权力的途径和方法、权力运行的形态。这一过程的结束以 1978 年的宪法公投和 1979 年巴斯克地区自治公投为标志。(2) 新政体的巩固过程。其特征是新政体没有遭遇颠覆的危险，无论这种威胁是来自外国干涉、军队干预、社会革命、还是反对党。在西班牙，这一过程的完成是以 1982 年第一届社会主义政府的建立为标志的。(3) 政体的制度化过程。大多数人都认为新的政体是合法的，基本的政治游戏规则不仅在事实上得到遵守，而且被政治家和公众内化于心。这一过程需要很长的时间才能完成。[①] 下面，我们就按照这一线索来考察西班牙公民社会与其民主转型之间的关系。

1. 公民社会与西班牙民主化的启动

公民社会以两种方式来促进民主：一是促成从威权主义统治向(至少是部分的)选举民主的转型；二是在民主建立起来之后深化和巩固民主。[②]

有学者认为，在西班牙民主转型的过程中，公民社会的作用甚微，主要是政治精英之间的谈判、协商等策略互动在发挥着主要作用。这种说法当然有相当的道理，但是，完全忽视公民社会的推动作用也有失偏颇。事实上，在西班牙民主转型的过程中，公民社会的作用还是很重要的。不要忘记，精英之间的协商或协议是在持续不断的社会压力的推动下形成的，并深受社会压力的影响。[③]

前文已述，在佛朗哥统治晚期，西班牙的公民社会曾经历了一次真正的复兴，各种政治活动伴随着西班牙的民主化进程展开，工会、学生社团、邻里协会、异见团体等都十分活跃。这些团体在民主化过程中扮演了重要角色，他们给威权体制的精英们施加压力，迫使威权体制打开大门，从威权统治的阴影中走出来。[④]

20 世纪 50 年代开始的经济发展带来了西班牙社会基本结构的深刻转型，它不仅使大量人口从农村转移到城市，也为新的工人运动创造了结构性条件。

---

① Victor M. Pérez-Díaz, 1993, pp. 3—4. 注意，此处论述与前面讲的转型与巩固两个阶段是不相矛盾的，事实上，从时间的维度上讲，第三个过程贯穿于整个时段，它既包括转型前的准备阶段，也包括巩固之后的相当长一段时间。

② Diamond, L., 1999, p. 233.

③ Damián A. González Madrid and Óscar J. Martín García, "New Players in the Construction of Democracy in Spain, 1962—1977", *Political Power and Social Theory*, Volume20, 2009, pp. 39—68.

④ Omar G. Encarnacion, 2008, p. 73.

从1951年巴塞罗那交通工人大罢工开始，一直到1970年代，罢工成为西班牙人日常生活的一部分。[①] 1956年春，新的罢工浪潮从潘普洛纳逐渐向巴塞罗那和阿斯图里亚斯等地蔓延，参加罢工的人数非常庞大。更为重要的是，罢工第一次在政治上公开声明反对佛朗哥政权。[②] 1967年的马德里工人罢工是一个标志性事件，当时有10万工人走上街头，打出的标语是"不要佛朗哥，我们要民主"(Franco no, democracy yes)。1970年代早期，CCOO公开要求结束佛朗哥统治。在佛朗哥统治晚期，罢工是如此频繁，以至于在1960年代初期其频率超过了除英国和意大利之外的所有欧洲国家。[③] 在西班牙，因工人罢工造成的工时损失在1966年是150万个工作日，1970年是870万个，1975年达到1450万个。而且，工人的斗争越来越具有政治性质。在1963—1967年间，只有4%的罢工有政治诉求，但是，在1967—1974年间，这一比例上升到45.4%。[④]

1976年，这是佛朗哥去世后的第一年，也是西班牙民主转型处在十字路口的一年，这一年有360万工人参加罢工，其人数是1975年的6.54倍，也是1930年代以来最多的一年。这种增长速度是非常惊人的，完全可以用风起云涌来形容。相对而言，这一时期的西班牙公民社会不仅在性质上更接近于对抗型的公民社会，政治诉求占了相当大的比例，并试图改变现存的政治秩序，而且，其规模和活跃程度也都处于历史上的最高点，60%以上的工人均是工会会员，以家庭主妇为主体的邻里协会也异常活跃。工人阶级的动员是推动西班牙走向民主的关键因素。这种强有力的工人动员成为公民社会反对威权政体最主要的工具，并加速了佛朗哥政权的解体。它使得后佛朗哥时代的政治精英们意识到，所谓的"没有佛朗哥的佛朗哥主义"是行不通的，仅仅"自由化"是不够的，还必须实现民主。[⑤] 正如有论者(José M. Maravall)所指出的，在佛朗哥政权晚期，由工人运动和学生运动所产生的自下而上的大众压力，是导致佛朗哥主义产生危机的原因之一。[⑥] 佛朗哥去世后，这些动员得到了进一步加强，它对于激起威权国家内部危机和民主化进程的启动而言都是非常关键的。[⑦]

事实上，在1976年春天、冬天和1977年夏天这几个关键的时间节点上，公民社会的反应成为西班牙民主转型的关键因素。首先，从1975年11月到1976

---

① Omar G. Encarnacion, 2008, p. 74.

② Mujial-Leon, Eusebio, 1983, p. 55. 当然，罢工主要的诉求还是经济性的。

③ Omar G. Encarnacion, 2008, p. 74.

④ Maravall, José María, The Transition to Democracy in Spain, London: Croom Helm, 1982, pp. 8—10.

⑤ Omar G. Encarnacion, 2008, p. 74.

⑥ Omar G. Encarnacion, 2003, p. 52.

⑦ Ibid., p. 93.

年6月,佛朗哥主义阵营作为一个整体其反应非常迟钝,并严重分裂。正是公民社会的骚动表明了佛朗哥主义者的失败,并为国王启用苏亚雷斯铺平道路。1976年的春天可以说是一刻也不得安宁,经济危机的警报不断在西班牙人的耳边响起,随之而来的是一轮又一轮的集体谈判。其次,当苏亚雷斯在1976年秋冬之际启动《政治改革法》时,民主反对派开始犹豫了,并反对参与12月举行的关于政治改革的公投。而人民则用手中的选票表明,他们相信苏亚雷斯的良知和他的政治判断。最后,1977年6月的大选是人民第三次关键的干预。民众在大选中表现出来的温和倾向将极左和极右均驱逐出局。这一结果为随后宪法的起草和其他社会经济政策共识的达成定下了基调。在这个意义上讲,政治精英的成功不是因为他们能引领民众,而是因为他们善于学习,并顺应民心。[①]

2. 公民社会与改革共识的达成

几乎所有的研究者都公认,协商和共识在西班牙民主化进程中扮演了重要的角色,甚至有很多学者将西班牙政治转型称之为"共识型转型",其基本特点是通过政治精英之间的谈判与约定以及公民之间的共识,以避免报复行为、暴力对抗和内战。[②] 很显然,这种共识显然包括两个层次:水平层次的政治精英之间达成的改革共识、垂直层次的社会共识。第二个层次的共识显然需要公民社会的参与,通过公民社会,将精英之间达成的改革共识扩散到社会领域。

在这一过程中,左翼政党的作用非常重要。就此而言,有两个问题需要讨论:其一,左翼政党的温和化,这是精英共识达成的重要前提;其二,左翼政党对公民社会组织的掌控,这是精英共识能顺利向社会领域传递的关键。

我们知道,左翼政党一向以激进为其特征,但西班牙的左翼政党从佛朗哥晚期开始逐渐温和化。这首先是从西班牙共产党开始的。从1939年内战结束开始,西共就变成了非法政党,直到1977年恢复合法身份,西共一直是组织化程度最高的政党,也是西班牙最有效的反对力量。1956年后,西共在卡里略(Santiago Carrillo)的领导下在很多领域都对政策进行了调整,在西班牙社会发展问题上采取了更为灵活的姿态,采取了"全国和解"(national reconciliation)的政策,决定放弃通过革命推翻佛朗哥政权的策略,试图"以和平的方式取代佛朗哥政权",以合法的斗争取代地下斗争。西共愿意通过谈判、协商,与所有"赞成全国和解的"政治团体进行联合,特别是与天主教实现和解与联合。[③] 共产党在这一

---

① Victor M. Pérez-Díaz, 1993, p. 34.

② Josep M. Colomer, Transitions by Agreement: Modeling the Spanish Way, *The American Political Science Review*, Vol. 85, No. 4 (Dec., 1991), pp. 1283—1302.

③ Laura Desfor Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco*, Cambridge University Press, 1998, p. 49.

时期的策略转变对于后来的民主转型是非常关键的。[①] 正是在这一思想的指导下，才有了后来的一系列步骤：1970年的自由协定（the Pact for Freedom）开启了西共通过改革而不是革命来实现转型的大门。1976年，西共和社会党一起接受在西班牙重建君主制的主张，通过这一让步来加速民主的回归。[②] 在1976年4月巴黎召开的一次记者招待会上，卡里略表示，如果出现奇迹，国王要实行民主改革，共产党不会成为这一历史进程的障碍。[③] 1977年之后，西班牙共产党致力于塑造一种温和的形象，支持苏亚雷斯的共识政治，10月份签订的蒙克罗阿盟约就是这一策略的产物。这份盟约明白地显示了中间政党和共产党之间利益的汇合。而社会党在签署这一盟约时是非常不情愿的。[④] 可以说，西班牙共产党策略的转变是蒙克洛阿盟约得以达成的关键。卡里略对这种议会外的协商最起劲，事实上，正是他的态度迫使社会党人跟着走。[⑤]

如果说共产党的温和化是精英共识达成的关键，那么，它对公民社会组织的掌控则是精英共识向社会领域传递的链条。我们知道，作为西班牙共识政治之象征的蒙克洛阿盟约尽管是在政治系统内部完成的，但它得到了公民社会绝大多数组织的拥护。这一点之所以能够做到，在很大程度上得益于左翼政党对其麾下的公民社会组织的去动员化（demobilization），让各个阶级保证协议的执行，防止政治极化现象的发生。在这一过程中，西班牙共产党和社会党的领导人劝阻社会抗议的发生和政党之外的组织的建立。首当其冲的就是邻里运动和学生运动。[⑥]

一份研究转型时期邻里运动的报告指出，由于邻里运动和PCE之间关系密切，共产党的战略转变直接影响了邻里运动的策略选择。此前，邻里运动倡导的是一种断裂式的民主转型，也就是要将威权政体的政治精英排除在民主过程之外，但是，现在这种政治诉求没有了，取而代之的是它们接受由政党和政府组织的协商。

与此同时，左翼政党还让工会接受蒙克洛阿盟约，他们还对几个主要的工会进行约束，使之不要发动过多的罢工。尽管人尽皆知西班牙工人在转型过程中表现温和，但是，工会领袖并不愿意通过与国家或企业主进行妥协的方式进入民主。由于意识形态方面的原因，在民主化启动之时，劳工精英反对工会直接卷入

---

① 有人对此评论道：如果卡里略没有善于把国家利益放在他的政党的利益之上，那么，毫无疑问，今天的西班牙民主生活不会像现在这样。菲利普·努里：《胡安·卡洛斯：共和派的国王》，杨恩瑞、赵铭贤译，昆仑出版社1990年版，第292页。

② Omar G. Encarnacion, 2008, p. 75.

③ Mujial-Leon, Eusebio, 1983, p. 154.

④ Ibid., p. 168. 这其中有苏亚雷斯领导的中间政党UCD与西班牙共产党联手狙击社会党的因素在，而且，共产党策略的转变过程亦非常复杂，此不赘述。

⑤ 菲利普·努里，1990年，第311页。

⑥ Omar G. Encarnacion, 2008, p. 76.

政策制定过程。对于UGT的多数领导者而言,他们反对由他们曾经的对手制定的盟约,更反对与一个曾经数十年对工人运动进行镇压的威权政体进行合作。对于CCOO的大多数领导者来说,工会参与盟约的制定无异于阶级背叛。当苏亚雷斯谈到社会公约时,转型时期最著名的工运领袖尼古拉斯·萨托里俄斯(Nicolás Sartorious)在西班牙最重要的报纸《祖国》上撰文警告道,工人运动应该反对这样的盟约,因为它会削弱工人阶级在政治变迁中的主体地位,从而伤害民主化进程。尽管这两个组织都对盟约持保留态度,但是,它们都不愿意反对社会党和共产党支持盟约的政治决定。最后,工会不得不将组织原则和意识形态搁置一边,以便与他们的上级党组织保持一致。[①]

工会态度的转变起码产生了三个后果。其一,佛朗哥去世前后不断高涨的罢工热潮开始消退。在前面的表格中,我们看到,1977年和1976年相比,罢工次数急剧下降,从1568次降为974次。当然,在这个表格中,仍有需要解释的地方,因为在1978年以后罢工的次数又涨起来了,而且数量翻了快一倍,1978年是1356次,且一路上涨到1982年的2582次。这又该如何解释呢?对此,有两点需要注意:(1)单次罢工的人数。1976年,罢工次数是1568次,参加罢工的人数是3,638,962人,平均每次2321人;1980年,罢工次数是1669次,参加罢工的人数是2,461,061次,平均每次1475人;1982年,罢工次数是2582次,参加罢工的人数是1,634,062人,平均每次633人。也就是说,罢工的规模在不断下降。(2)罢工的诉求结构。让我们来看另一组数据,即1977—1978年间参与示威的人数。

表1 1977—1978年间参与示威的人数[②]

诉求内容	1977年(人数)	1978年(人数)	1977—1978年(百分比的变化)
劳动条件	378,950	249,450	−34.17
经济要求	1,673,000	1,322,650	−20.94
实行大赦	887,210	2,700	−99.69
自治/独立	3,475,500	1,548,001	−55.46
自由	435,760	43,950	−89.91
支持佛朗哥极右翼	261,980	199,700	−23.77
反抗国家的压迫	76,700	141,350	+84.28
邻里运动	130,869	83,320	−36.33
反核	226,500	124,700	−44.95

① Omar G. Encarnacion, 2003, p. 95.

② Ignacio Sánchez-Cuenca and Paloma Aguilar, Terrorist Violence and Popular Mobilization: The Case of the Spanish Transition to Democracy, *Politics & Society*, Vol. 37 No. 3, September 2009, pp. 428—453.

从表 1 我们看到，与政治相关的游行示威活动急剧下降，下降幅度排在前三位的均是政治性诉求：要求“实行大赦”下降了 99.69%，要求“自由”下降了 89.91%，要求“自治或独立”下降了 55.46%。唯一一项上升的是“反抗国家的压迫”，增长幅度很大，但总量并不大，而且，它和要求自治或独立的示威一样，主要集中在巴斯克和加泰罗尼亚等少数几个地区。这些北部地区恰好也是西班牙共产党力量相对较弱的地区。

其二，会员人数在 1978—1984 年间大幅度下降。1978 年，工会会员占工人总数的 57.4%，到 1980 年，这一比例只有 33.8%，1984 年更是降至 23%。[①] 作为西班牙公民社会最重要组成部分的工会，尽管没有像邻里组织一样走向解体，但其力量受到严重削弱。

其三，《蒙克洛阿盟约》得到了工人的拥护。CCOO 称赞盟约是一个“历史性的契约”，“无论是对于工人运动来说还是对于民主来说，它都是一个重大的胜利，它能让工人们在独裁时期所做出的牺牲得到补偿”。通过它们，改革共识传递到工人和其他民众之中。一项针对工人对《蒙克洛阿盟约》的态度所进行的调查发现，无论是出于何种理由，工人都找不到比政府所提出的这项政策更好的替代性经济政策了。[②]

随后产生的各种协议继承了《蒙克洛阿盟约》的精神：社会信任、团结和合作的精神，社会共商成为西班牙民主巩固阶段最重要的政治经济特征。这解释了为什么在后佛朗哥时代西班牙成为一个新合作主义的社会，无论是在国家—社会关系上，还是在政策制定领域，协商和共识（bargaining and consensus）都成为主流。在 1977—1986 年这十年间，《蒙克洛阿盟约》成为经典模板，每当这个新兴的民主政体遇到困难时，如通货膨胀、不断攀升的失业率、军事威胁，人们都倾向于通过社会协商的机制来制定公共政策。[③] 从某种意义上讲，整个社会民主协商的过程恰好体现了新法团主义的理念，民主共识的达成依赖于不同社会力量在如下问题上达成一致：为了民主这一长期的宏伟目标，抑制短期利益，甚至对他们的政治信仰进行修正。[④] 无论是 1977 年的第一次选举，还是 1978 年新宪法的通过，西班牙人都获得了全新的政治体验：相对和平、平静、温和的改革。伊比利亚的民主诞生于险情之中，因而它只能是温和的。时至今日，政府和在野派达成协议，至少是各方的主要领导人进行富有成果的讨论，这种习惯做法仍是西

① Victor M. Pérez-Díaz, 1993, p. 267.

② Omar G. Encarnacion, 2003, p. 90.

③ Ibid., p. 68.

④ Joe Foweraker, “Corporatist Strategies and the Transition to Democracy in Spain”, *Comparative Politics*, Vol. 20, No. 1 (Oct., 1987), pp. 57—72.

班牙政治生活的特点。[①]

3. 公民社会与民主政治文化的形成

在西班牙,民主的政治文化包含两个方面的内容:一是对民主价值和制度的认同;二是对共识型而不是竞争式的民主的青睐。

其实,在佛朗哥去世之前的15—20年中,新的政治文化传统即在孕育之中,这一过程一直没有间断,它为其后的政治转型铺平了道路。这些传统的形成是由那些倾向于改革又有机会推动改革的社会团体启动的。前文已述,在佛朗哥晚期,西班牙曾经历了公民社会的复兴,在这一过程中,CCOO利用体制内的集体协商机制在车间、办公室内部催生了民主结构的成长,并带动了邻里协会等组织的发展。公民权和民主的思想正是在这个过程中培养的。[②]

随着人口的转移、技术的更新和经济的发展,不仅城市生活的结构发生了巨大的变化,农村社会亦是如此。推动变革的社会团体面临着新的环境,这迫使他们去寻求新的生活方式。同时,这些人有机会接触新的文化,据此,他们可以对他们所处的环境进行重新界定,赋予他们的行为以新的含义和方向。例如,欧共体的模式、欧洲知识分子的异议传统、教会的现代化和新的消费模式。这些社会团体引入新的传统,并逐渐占据社会的中心舞台,通过他们,新的传统辐射到其他的人群当中。[③]

当时还有一个很有意思的现象是旅游业对西班牙民主政治文化的影响。20世纪60年代中期,西班牙的地中海沿岸已经成为欧洲人的度假天堂,这些旅游者以其惊人的收入和闲暇对佛朗哥的国家构成了巨大的冲击。一些学者在对欧洲人在西班牙的旅游进行评估时,强调它对西班牙社会民主化的作用。按照一位外国游客令人印象深刻的观察:"外国旅游在西班牙年轻人中激起了一股难以抑制的愿望,他们希望能像欧洲人一样生活"。西班牙著名的历史学家比纳斯(Ángel Viñas)评论道:旅游者使西班牙人认识到,"生活方式是多种多样的,政治制度也可以是多种多样的,并不是像民族主义者所宣传的那样一成不变"。[④]

到70年代中期,公民社会在很大程度上已经接受了自由民主的生活方式。相互宽容、按照既定的游戏规则进行谈判,这些都已经成为社会的基本规范。对社会、经济和文化领域掌权者权力的运用进行制衡也已常态化。在公共领域公开宣称各种观念、主张自己的利益,这也不是什么新鲜事。与之形成对照的是,

---

① 菲利普·努里,1990年,第311页。

② 雷蒙德·卡尔:《西班牙史》,潘诚译,东方出版中心2009年版,第267页。

③ Victor M. Pérez-Díaz, 1993, pp. 35—36.

④ Sasha D. Pack, *Tourism and Dictatorship: Europe's Peaceful Invasion of Franco's Spain*, Palgrave Macmillan, 2006, p. 1, 3.

越来越多的人将佛朗哥政权视为一种反常的现象。正常与反常的标准已经开始发生逆转。据此，我们才可以理解，为什么苏亚雷斯在1976年夏天的公开演讲中呼吁人民通过政治改革法案能获得成功。在这次演讲中，苏亚雷斯运用对立的修辞——正常的社会生活 vs. 不正常的政治生活——来打动民众。其基本的逻辑是：我们应该打通这二者，将日常生活中的规则引入到政治生活中，这就是政治民主的目标所在。①

但是，仅有对民主价值和制度的认同是不够的，在西班牙，我们还需要解释另外一个事实，即西班牙人对共识型而不是竞争式的民主的青睐，因为西班牙在转型期间所采用的是一种共识型的民主模式。共识型民主需要共识型政治文化的支撑，而共识型政治文化要求社会主体和政治主体愿意通过协商和妥协来解决问题。② 这种共识型的政治文化一方面源于佛朗哥时期法团主义政治实践的塑造，一方面也源于转型时期大众媒体的塑造。关于前者，我们前面已经有所论及；下面，我们就来看看媒体在公民政治文化的塑造过程中发挥了什么样的作用。

自20世纪60年代以来，电视开始进入西班牙人的生活。1960年，只有1%的家庭拥有电视机；1969年，62%的家庭都拥有了电视机。③ 1966年的《新闻法》更是让新闻的影响力大增。无论是民众对民主价值和制度的认同，还是共识型政治文化的培育，媒体的作用都是非常巨大的，它将精英和大众连接起来。有学者通过对转型期间重要报刊的分析，向我们展示了主要的报纸在转型期间是如何支持由主要政党制定的政治改革方针和共识策略的，从而凸显了媒体在转型中的作用和地位。④

他们的分析所采取的是复式取样，一是日报，二是政治事件。报纸样本是12种报纸的社论；事件样本则是转型期间具有标志性意义的21个事件。

在全部441篇社论中，"民主"概念以名词、形容词和副词的形式明确地出现在2/3的社论中，"公民自由"出现在1/2的社论中，特赦和自治也出现，但没有那么频繁。

---

① Victor M. Pérez-Díaz, 1993, pp. 35—36.

② Omar G. Encarnacion, 2008, p. 23.

③ 〔美〕雷蒙德·卡尔：《西班牙史》，潘诚译，东方出版中心2009年版，第267页。

④ Barrera, Carlos and Ricardo Zugasti, "The Role of the Press in Times of Transition: The Building of the Spanish Democracy (1975—78)", in *Mass Media and Political Communication in New Democracies*, Edited by Katrin Voltmer, Routledge, 2006, pp. 18—34.

表 2　与民主相关的词汇在西班牙报纸社论中出现的频率(1975—1978)

	频率(%)
民主	69.8
公民自由	46.0
自治	32.9
特赦	18.8
选举、公民投票	59.4
和睦、和解等	54.6
权威、秩序	27.0
佛朗哥、佛朗哥主义或内战	57.6

注:总样本数:441 篇;时间节点:21 个。

在 1975 年 11 月 22 日卡洛斯国王第一次发表正式的官方讲话之前,很少有报纸敢明确而公开地使用“民主”一词。《消息》(Informaciones) 和《加泰罗尼亚邮报》(El Correo Catalán)是少见的例外。但是,当卡洛斯国王在 1976 年 6 月访问美国并在国会做了那次著名的演讲之后,所有的报纸都开始广泛地使用“民主”一词了。和谐、和解在当时的报纸上是经常使用的两个词,这与卡洛斯的讲话精神也是一致的。除了极右翼的《堡垒》(El Alcázar)以外,所有的报纸都频繁地呼吁全国和解。卡洛斯国王继续担当社会和谐保证人的角色。与之相关的词汇——共识、共处、协商——也逐渐出现在记者的笔下。对于和谐这一主题而言,有两个事件是标志性的,一是国王 1977 年 7 月 22 日在民主议会第一次会议时的讲话,一是 1978 年的宪法公投。在议会第一次会议上,内战中相互敌对的双方坐在了一起,这一画面以形象的方式阐释了“和解”的内涵。对宪法持批评态度的只有两家报纸:极右翼的《堡垒》和巴斯克民族主义的报纸。

极左和极右势力的激进主义可以说是民主过程最大的敌人,因此,大多数人都希望实现相互之间的和解。1977 年 1 月,当绑架潮和暗杀潮来袭时,转型处于危急之中。当时马德里所有的报纸都发表了一篇题为“所有西班牙人团结起来”的社论。这种一致性是一个历史的里程碑,它代表了转型过程中西班牙人对和谐和团结的渴望。马德里所有的报纸都采取集体行动,即使是极右的《堡垒》也不例外,这非常不容易。这篇社论指出,无论是谁,他只要发动绑架和暗杀,他就是我们每一个人的敌人,是西班牙人民的敌人。他们的阴谋很清楚:阻止西班牙人享有公民权利,以及建立在此基础上的开放的公共生活和和平共处。面对这样的挑战,所有的政治力量和社会力量都有义务进行抵制,大家应该求同存

异，下定决心，努力通过自由的选举走上民主之路。[①] 在此，我们也看到，作为公民社会之重要组成部分的媒体，在此期间和其他的社会团体一样，采取与政府合作而不是对抗的态度。除了《堡垒》之外，所有的报纸都明确地支持政治改革，他们认为，议会民主是西班牙最佳的政治制度。[②]

可以说，媒体在很大程度上强化了民众对民主的好感，并将精英之间达成的共识成功地传递到社会之中，传递到普通民众之中。调查显示，到 1984 年，有 91%的西班牙人认为选举是必要的，有 81%的人认为议会是必要的。民众对其政治制度和民主过程的高度评价反映了这样一个事实：公共舆论强烈支持民主，并坚决反对任何其他的替代形式，包括军人政府。1978 年，有 77%的西班牙人认为“民主是最适合于西班牙人的政治制度”，只有 15%的人认为威权体制是“最适合于西班牙人的政治制度”。1985 年，76%的民众为转型感到骄傲，只有 9%的人认为转型不值得骄傲。认为民主是“最适合于西班牙人的政治制度”的人，在 1981 年是 81%，1988 年是 85%，1993 年是 79%。[③] 另一项调查也显示了类似的结果(见表 3)。

表 3 问题：“您认为在西班牙过去 60 年中什么时候在政治上是最好的？”[④]

	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990
普里姆·德·里维拉的独裁时期	3%	2%	2%	1%	1%	1%	1%
共和时期	5%	3%	3%	4%	2%	2%	3%
佛朗哥时期	21%	16%	15%	15%	12%	7%	8%
今天的民主时代	58%	58%	62%	62%	67%	77%	76%
不知道	9%	18%	13%	13%	13%	10%	10%
没有回答	4%	3%	5%	5%	5%	3%	2%
样本数(CIS，社会调查中心)	1441	1495	1558	1715	1764	1851	1908

三、何种公民社会？何种民主化？

回到我们在文章开头提出的问题：虚弱的公民社会和非常成功的民主转型，

① 1977 年 1 月 29 日，马德里所有的报纸。

② 当然，支持民主化并不意味着他们就一定会反对佛朗哥主义。相反，有些报纸还是认为佛朗哥主义有可取之处的，例如，其社会进步和经济发展。

③ Omar G. Encarnacion, 2003, pp. 62—63.

④ Paloma Aguillar, “Institutional Legacies and Collective Memories : The Case of the Spanish Transition to Democracy, in Jeffrey K. Olick, *States of Memory: Continuities, Conflicts, and Transformations in National Retrospection*, pp. 128—160.

这究竟是如何发生的？西班牙案例提醒我们，公民社会和民主化之间不是简单的线性关系，不是说一个强大的公民社会就一定有助于民主的转型与巩固（巴西是一个反例）；也不是说，民主化要想顺利进行，首先必须要建立一个强大的公民社会。反过来讲，不是说一个弱的公民社会就一定不利于民主的转型（西班牙是一个反例）；也不是说，民主化要想顺利进行，首先必须要削弱公民社会。尽管跨国调查的数据表明，有着稳定民主最悠久历史的国家，也是公民社会密度最高的国家；反之亦然。但是，“相关”（correlation）并不意味着因果，西班牙和巴西的经验正好说明这一点。在这两个国家，公民社会的发展状况完全无法解释各自民主巩固的命运。[①] 这两个案例对我们通常的一个理论假设提出了挑战，该假设认为，健全的公民社会与民主巩固之间存在很强的正相关关系。[②] 而且，它们不是孤例。跨国数据也表明，社团的密度和民主的质量之间没有必然的联系。一些公民社会力量很弱的国家却建立了成功的民主体制；而一些公民社会力量很强的国家却在建立稳定民主制度的过程中步履蹒跚。[③] 正如戴蒙德所言，在很多脱胎于长期的威权主义统治的新生民主国家中都存在一个深层次的问题，这问题来自公民社会作为抵抗国家的运动取向。一个极度活跃、满怀对抗精神而又残酷无情的公民社会，可能靠着它对国家提出各式各样的大量要求而压垮一个脆弱的民主国家。[④] 而西班牙的经验则告诉我们，只有当公民社会与支持民主的政府不再处于对抗状态，而是走向合作，民主巩固才有可能变成现实。当然，只有当政治制度值得公民社会信任和尊重时，政府才能取得这样的成绩。[⑤]

那么，公民社会和民主化之间究竟是完全没有关系，还是有某种关系？如果有关系，它是什么样的关系？应该说，二者之间还是有非常紧密的关系的，但是，这种关系不是像有些学者所理解的那样简单。关键的问题是：公民社会是如何与民主化进程关联起来的。也许，对于这一问题，我们首先应该追问的是，什么类型的公民社会，什么类型的民主化，以及公民社会在民主化的哪个阶段以何种方式发挥作用。只有这样，我们才有可能对问题看得更加清楚。但是，这一任务已经超出了本文所能处理的范围，只能留待以后另撰专文来加以处理了。

---

① Omar G. Encarnacion, 2003, pp. 35—36.

② Ibid., p. 163.

③ Ibid., p. 36.

④ Diamond, L., 1999, p. 251. 但是，我们必须承认，对抗型公民社会对于无论哪种类型的民主化的启动都是有积极作用的，即使在西班牙这样的自上而下型的民主化中，如果没有来自公民社会的压力（1975—1976 年初急剧增加的罢工，而且是政治性罢工），其民主化进程能否在 1976 年启动都是有疑问的。在这一阶段，西班牙的公民社会更接近一种对抗型的公民社会模式。

⑤ Omar G. Encarnacion, 2003. p. 96

沃林：一位民主的批评者

乔治·凯特伯　黄子龙译



在谢尔登·沃林(Sheldon Wolin)最近的著作中，他一直在用一个他称为“瞬时民主”(fugitive democracy)的概念。我想探求他的意思并了解他为什么被这个概念吸引，尽管我对我提出的解释还不太确定。无论怎么看，这个概念都具有极其强烈的启发性。它带着每一个支持民主者都会遇到的诸多困惑，再现了一种不寻常的遭遇。

简单点说，什么是瞬时民主？值得一提的是沃林早先论福柯的一篇论文中出现的一个构想，在那篇文章中，他援引福柯，表达了与后来瞬时民主概念十分相似的观点。沃林在这篇文章中(为 1985 年一个会议而准备，于 1988 年发表)说：“在福柯的意义上，行动，无论怎样都不可能逃离构成它自身必要与充分条件的规划。不存在从必然王国到自由王国的飞跃，只有在权力重组或行动重新驯化之前的一个暴动时刻。”[①]对于我们来说，沃林在这点上是否正确理解了福柯并不重要，尽管他看起来是正确的。重要的是沃林似乎并不喜欢福柯“毫无出路”(no exit)的态度[②]所显示出的悲观主义。但随着时间的推移，沃林逐渐接受了这种他曾归为福柯的观点。当然，沃林在他最初的构想中就已经对这个观点表示同情，这并非毫无可能，只是他选择了暂时不认同。但是在他 1994 年之后发表的文章中，沃林已经明显地接受了这个观点：在现代语境中——从大众工业社会的兴起开始——民主只是一个瞬间或插曲，一个即时事件。它不可能是一种政府形式或政治制度，无论它的公民团体多么兼收并蓄。瞬时民主是民主的一种突然爆发，它注定要衰退，让到处流行的各种徒有民主之名而并无其实[③]的结构仍然完好无损。

---

① Sheldon S. wolin,“On the Theory and Practice of Power,”in Jonathan Arac,ed. ,*After Foucault* (New Brunswick,N. J. :Rutgers University Press,1988),pp. 181—182.

② Ibid. ,p. 186.

③ 本文中多次出现 ture/authentic/genuine democracy，译者都将其译为“真正的民主”或“真实民主”，对应于虚假的民主、似是而非的民主，译者注。

沃林的前提是:民主“有必要”被重新构想为其他事物,而非政治形式——一个被痛苦经验所制约的模式,它注定只能暂时存在,但只要关于政治的(the political)记忆还幸存,它就有可能再次出现。[1] 如果政治的记忆不仅幸存而且复活了(也许无法解释其原因,也许是被一个意外的事件或一伙受感召的人的幸运出现所激唤,沃林对此没有说明),民主就会实现它现代的存在,它是瞬间性的。瞬时民主不仅仅是一个本真政治的时刻,它“也许还是政治被记起和重新创造的政治时刻(the political moment)”。[2] 我们必须注意民主时刻具有反叛、革命的本性,这好像是说,在现代情况下,只有反叛才具有真正的政治性。这里涉及的远远超越了反抗,还有很好地呈现“破坏比例”的一种瞬间爆发的野蛮(wildness)。[3]

沃林的瞬时民主概念真正引起痛苦的地方在于:他没有将任何创造力赋予民主时刻。民主时刻确实看似没有什么内在的光辉。汉娜·阿伦特称赞了19世纪、20世纪各种各样的欧洲革命中工人阶级造反者之间真正政治关系的自发性创造,并为18世纪美国和法国的革命感到高兴,因为它们通过建立协调的政治形式或制度而试图使真正的政治关系永存;而沃林在最近的著作中,似乎在颂扬这种爆发和破坏本身。由于沃林将政治定义为具有公共精神、真正关怀共同的善(common good)的行动,因而上述涉及的破坏行为变成了现时代真实政治的代表一定会让人感到奇怪。这里体现了索雷尔(Sorel)的影响,它是索雷尔式而非阿伦特式的观点。我不禁想起了20世纪60年代学生运动之死带给沃林持久的、极端的失望。

与瞬时民主成鲜明对比的是现代代议制民主,它是现代政府的形式。为什么沃林反对现代最理想主义的看法,一直坚持认为在现时代民主一直不是、以后也不能成为一种政府形式、一种设计好的政治安排、一种政治关系模式?让我们暂时假定,沃林对“为什么任何现代政府形式都不可能是民主的”这一命题给出的原因,可以让人在“没有一个更好的,因而是退而求其次(faute de mieux)的意义上”接受瞬时民主。它还不能上升到最为接近第二好的荣耀,它或许仅仅是一个坚定的民主人士从一个根本没有希望的状况中硬生生挤出来的自我安慰。从我的解读来看,瞬时民主显得不仅仅在次好意义上被接受,它是被百分之百接受的。至少是在第一眼看上去,沃林对现代民主的控诉表达出这样一个观点:如果

---

① Sheldon S. Wolin,“Norm and Form,”in J. Peter Euben, John R. Wallach, and Josiah Ober, eds. *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), pp. 54—55.

② Ibid., p. 55.

③ Sheldon S. Wolin, “Fugitive Democracy,” in Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference* (Princeton University Press, 1966), p. 43.

现代民主是真正民主的，是本真政治的家园，瞬时民主的观念就不必勉强落实。

沃林提供了许多理由来解释他所认为的：民主在现代实际上根本没有制度化，也无法制度化。这些理由也同样解释了为什么现代民主只是所谓的民主，而从根本上就不是民主的（或仅仅十分勉强算作民主）。沃林从他学术生涯的开始就已经直截了当地表述了这些主题，他在最近的作品中不时加大力度，再次陈述了这些理由。我找到了三个主要的理由，但我并不是说沃林最好的、最具原创性的思想就蕴含在这三个理由之中。但它们对于沃林的研究进展是关键性的，为了增强我们对沃林瞬时民主概念的理解，这些理由应该得到重视。

一般认为，现代代议制民主是适合于大国的民主形式：这种国家有数以百万计的陌生人，他们分散在一块比较大的地方；有十分先进的技术，并且实行资本主义经济，当然不一定是自由放任式的。沃林经常认为，对于在现代实现一个真正的民主制度这一艰难任务来说，规模（scale）的问题可以被视为次要的事情，但我认为他快得过头了。[①] 事实是，沃林认为代议制是不民主的，即使是投票权普遍实现的时候也是一样——这是第一个原因。除非公民直接参与，否则他们便不算生活在民主制之中。当然，如果一个思想家相信民主就是那么回事，那么规模问题就是不可逾越的。频繁的公投能够将遥远的决策拉近一些，但并不能解决这个问题。对比于选哪一个候选人来说，对一个提议直接投赞成或反对票也许让人觉得人民拥有的权力总量变大了，但实际的增长量实在有限，公投过程与选举过程在其呈现出的抽象和操纵的性质上，二者区别甚微。沃林从没有探讨过公投。他确信哪里有代表，哪里就绝对没有真正的民主。民主要求公民讨论并决定所有的公共事务，它涉及沃林常说的"集体性"（the collectivity）。

民族国家本身的规模妨碍了参与性民主的可能性，这是不言而喻的，"民主包含的远远不止政治过程的参与：它是一种构建权力的方式；拥有权力的经验和获得权力的渠道对于普通人的能力发展是必不可少的，因为权力对人的尊严和实现起决定性作用，而民主则对这个要求负有义务"[②]，当沃林说了这句话的时候，问题就更加严重了。参与的意思是要有权力经验，我认为，这意味着一个人的参与一定会有重大影响，参与一定是十分有价值的。不仅如此，公民群体是一个持续的、活跃的构成性权力（constitutive power），其中每个人都是成员。群体十分重要，它比任何事情都更有价值。它不断地接纳新成员并进行合作性地创造。没有领导和代表作媒介，公民的权力就不会像权力集中在精英手上那样产生损耗。作为对比，代议制政府结构上就是一种少数人的统治，虽然这些人经常

① Wolin, "Norm and Form", p. 33.

② Sheldon S. Wolin, *The Presence of the Past* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989) pp. 153—54.

变化而且并非世袭。所以，现代民主即代议制民主，本质上不是一个民主的政府形式。它甚至也不是亚里士多德意义上的混合政体，因为在这种混合政体中人们也是直接参与政治的，尽管他们的参与受到为了减少其损害而设置的约束。总而言之，现代民主是政治不平等——一种制度上的不平等——的一种主要的形式。沃林没有称之为寡头制，但在他的叙述中，他认为现代民主距离寡头制更近，而离民主制更远。

当我们考察第二个理由时，规模的结构性事实则呈现出彻底的反民主性。这个理由在沃林早期的作品中也曾出现过。我指的是资本主义的影响，特别是从工业革命以来。每当沃林着重强调资本主义使社会变得极端不平等，进而导致公民权利不平等这一系统性方式时，他对马克思主义的同情就显而易见。这不仅仅是一个简单的事实：现代民主导致了权力在公民与他们选出来的官员之间的疏远。在资本主义制度中，整个选举过程被富有的利益团体控制，政府行动和政策的导向也趋向于支持这些利益集团，损害绝大多数。也许如果有公民的直接参与，如果有某种直接民主，一些财富不平等导致的极其有害的政治现象就可以避免。多数以票数胜过少数，就这么简单。但是代议制政府将财富不平等制度化，公民被改变了本质；共同的善为少部分人的善而牺牲；被信以为真的民主投票程序，不过就是为财富的统治提供了合法性外衣而已。

沃林对资本主义的批评从未间断，我认为他在《民主》杂志上发表了那些社论以后，就算他放弃了民主社会主义(democratic socialism)的理念[尖锐对立于社会民主(social democracy)]，也仍然无法与资本主义达成和解。他对经济学也从来都只有一种看法：他所有的标准都是政治的。根据这些标准，资本主义对任何本真政治的可能性都具有破坏性，也就是说，真正的民主是被资本主义摧毁的。以他评福柯时的话来评论他，因为资本主义，沃林的著作中才有了“毫无出路”的态度。我还没有完全讲完沃林对民主前景的绝望。除了公民系统性直接参与的不现实，以及资本主义导致的极端政治不平等，还有沃林称之为“大国家”(megastate)的发展问题。特别在他《过去的当下》(*The Presence of the Past*)一书的几篇文章里，沃林论述道，即使在宪政社会中，即使有权利法案存在，现代国家的权力、活动力、控制力也大到了十分惊人的程度。这鲜明地突出了沃林思想中的新韦伯(neo-Weberian)成分。尽管资本主义可以增强国家的活力，但沃林这样表达是想说明：一旦一些行政官僚有机会，他们就会时刻关注如何扩大他们的权力。一切问题都变成了增强自己势力的借口，而当本来没有问题的时候，国家就想办法提出一些问题。

文章的最后部分是“民主与福利国家走向总体化”，这个部分集中了沃林的

所有指控，也是沃林的批评中令人印象深刻的一段。[①] 我认为，这个批评比对资本主义的批评更加准确：中央集权的支配比分权的支配要麻烦得多。也许从严格意义上讲，资本主义支配并不是真正的支配。与之相较，“大国家”则越来越能够控制每个人生活的全部细节，掌握每个人的线索，让每个人都变得透明，而所有人都无处可逃，其中的人迷失了，只能原地踏步。实际上这个梦魇更像托克维尔而非韦伯的预言，它是一种柔性专制（soft despotism），它让我们的生活不能摆脱政府的监视和允许，不能离开政府的指导和支持。沃林雄辩地讲述这些或隐或显的现象，它们解释、推动了他的主张：在现代，唯一的民主就是瞬时民主。无论是什么形式，无论应该被称作什么，现代政府形式都会变成一个国家，而国家则会变成一个“大国家”。政治权力是一种全能的行政管理权，因而无论是被选出来的代表还是公民团体，去监督和检查的可能性少之又少。

沃林竭力阐释现代民主在任何重要维度上都不是民主的，他接下来主要表述了三个深思；也正因为如此，如果那种能算作真正民主的民主存在，那一定是一个挑战了已建立的秩序并使之暂时终止的插曲、时刻或偶然事件。我们应该注意：沃林不再设想（如果他曾经设想过的话）这个时刻任何长期的影响，无论它的破坏性和变革性多么显著。如果可以想象，沃林从 1960 年代的学生事件中仍然会看到瞬时民主，并感觉到在这个时刻的影响下社会发生了令人可喜的改变，尽管它逐渐消逝，尽管它最终放弃了之前大胆的抱负。瞬时民主仅仅在展现时才是瞬间的，但其结果是十分强有力的。不过我不相信沃林现在有接受“文化”转向的想法，即使它们在未削弱的意义上是民主的。文化民主（cultural democracy）可以十分容易地与代表制共存，因此也十分容易排斥群众为了解决属于“共同的善”的公共事务而直接参与政治的民主。文化民主也可以十分容易地与少数人的统治和不平等的经济利益团体共存，也许它正十分依赖这些事物；更糟糕的是，它可以与大国家——技术加强版的利维坦共存，可以支配过剩的权力，进一步去获得不受限制的权力。结果它使人民变得矮小，虽然没有公然地压迫他们，而是让他们享受其文化生机。一个更加民主的文化并不把自己解释为本真政治的推动者（如果我可以这样说，并将这个观点归于沃林的话），本真政治只有在真正的民主中才能实现自身。沃林拒绝所谓文化生机的安慰。同时，在《过去的当下》一书中，他显然不鼓励对宪法权利的冷漠，尽管这些权利被不平等的财富和上层国家权力通过多种方法歪曲、冲淡、不公平地剥夺。沃林也从没有说过代议制沦为独裁会让他无动于衷，它们并非完全是无用的、欺骗性的，虽然不是民主的，它们也不是纯粹的骗子。

---

① Sheldon S. Wolin, “Democracy and the Welfare State,” in Wolin, *The Presence of the Past*, pp. 171—73.

至此,我主要的不满是沃林对瞬时民主的叙述太少,唯一清楚的是瞬时民主试图对精英统治、选举产生的公务员、贪得无厌的资本主义和官僚进行破坏。瞬时民主的核心是反精英主义。但这就能自动地使之造就民主吗?沃林是否建议在那个短暂时刻,人民为了共同的善而通过直接参与进行统治?如1871年巴黎公社持续数月的民主时刻,1919年部分德国地区短时间强行接管政府的激进行动,或1956年匈牙利的议事会等等,有没有在沃林的脑中出现?他没有说明,他只是提出了一个说法,一个有启发性的观点,但没有给出解释和预测。之前说这个观点似乎是索雷尔式的,我的意思是瞬时民主与乔治·索雷尔的“工人总罢工”(索雷尔称之为神话)十分相似。可以将这个神话描述为一个不确定的希望,它可以唤起一种憧憬,并激起无组织、难预料的真实行动。难道沃林故意对瞬时民主不作描述,以激励我们用殊途同归的方法来填补他的观点?是否只要我们牢记反精英论的认同和本性,在爆发的那一时刻任何可欲的事情就都可能发生?

沃林至少是暂时被这种观点诱惑:任何发生的事情都不会坏过精英主义的现实存在,而任何反精英主义的事物都不会太持久,或者说不会长过一个片段。这是有风险的。瞬时民主的观念可能不是民主的,甚至根本不是政治的,它可能仅仅是大众的而已。在他更近一些的文章中,沃林毫不犹豫地称任何现代民主中的人都是古希腊城邦意义上的平民(demos)。他似乎乐于使用这个词隐含的贬义。在这个背景下,它的含义不仅包含了缺乏文化或素质,而且包含了更加邪恶的东西:被不满、嫉妒和怨恨所驱使的狂怒(rage)。瞬时民主在许多情况下都是非民主,特别是在沃林自己时常表达的深刻意义上,即“民众持续的自我塑造”[①]。它作为民众变成“主要的集体行动者”的一个过程,塑造了“政治制度,以便其自身能够存在”[②]。当沃林提到瞬时民主——近乎虚无主义,仅仅是破坏性的,是个借口而空无内涵——的时候,这个了不起的过程就突然消失了。确实,这种狂怒中什么都没有,或者至多是一点对精英主义的不公平、非正义、不合法的可怜的情感。这些道德的情感都与憎恨大相径庭。大众的狂怒是完全混杂的,缺乏似乎该有的原则性动机。也许这种狂怒是被认同政治(identity politics)、原教旨主义或新法西斯主义的愚蠢行为煽动起来的。

沃林会不会仅仅为了爆发而鼓励爆发,却完全置其内容于不顾?甚至正因为它缺少内容所以他才鼓励这种爆发?为什么他对瞬时民主如此着迷,而在某种意义上说它在理论上根本不一定是民主的?“瞬时”的另一个意思——成为一

---

① Sheldon S. Wolin, "The Liberal-Democratic Divide: On Rawls's Political Liberalism," *Political Theory* 24, no. 1(1996): 98.

② Sheldon S. Wolin, "Transgression, Equality, and Voice," in Josiah Ober and Charles Hedick, eds., *Demokratia*(Princeton University Press, 1996), pp. 77, 64.

个逃避刑事正义者——潜在于瞬时民主的思想中。我认为，在沃林瞬时民主观念最底部确实是狂怒。但这是一种集中的狂怒，集中针对十分野蛮而无处不在的不平等。在大多数时间里，沃林将不平等与浪费、剥削、利用以及过河拆桥联系在一起。精英是陶醉于行动的可能性之中的奴役他人者，有时不仅仅不怀好意而且极其疯狂。有时候，沃林则似乎深深地被民众或多数人之间的不平等这个纯粹的现实（除去所有不平等的缺点之外），以及民众被精英所掠食的现状所困扰。一方面，不平等在本质上就是非正义的，或者说"不平等不可避免地被解释为非正义"[①]。另一方面，除去它在实践上的非正义，不平等本身就是令人厌恶的，它使"人的境况"变得枯萎，它是对人类手足之情或团结犯下的罪恶，尽管沃林说过，"最迟钝的人都知道人类不可能在任何自由的意义上通过法律与指令创造、维持平等"[②]。无论不平等是非正义的表达工具，还是一个本质上不可原谅的事实，沃林称赞了如下情况："少些财富、少些技巧、少些经验的人的统治可以调整不满和抱怨……通过抹平实际存在的差异"[③]。

沃林从未发展出一套正义理论，甚至没有对正义予以持续关注。这个遗漏就其本身而言并不太重要。也许他认为非正义对于任何不被自身利益蒙蔽、不被意识形态欺骗、不被流行观念诱惑的人都是立即可以辨认的。对非正义的理论研究是不必要的耗费脑力之举，也十分容易引起一些过度发挥的争论。经过这样的考虑，沃林最终对非正义保持沉默能够很好地避免攻击。但问题是沃林似乎没有重点强调不平等本体论上的不光彩（ontological disgrace），而是强调了不平等严重的缺点。这些缺点通常都是非正义的。但沃林并没有说明为什么它们是非正义的，甚至连几页、几句话都没说。我们可以假设，只有一些不平等是非正义的，而另一些则是正义的，因为这些不平等不是通过虐待他人而取得的。再假设，一些类型的不平等在某种程度上对于大多数人的生活是必要的。沃林不耐烦地抛弃了罗尔斯的差异原则：不平等可以是正义的，只要它长远看来有益于弱者。[④] 沃林还把差异原则与无限扩展的因而对人有害的经济联系了起来。[⑤] 当然，作为漫长而艰难地将正义与非正义概念化的努力之一部分，罗尔斯竭尽全力针对不平等逐渐积累的力量进行了思考。确实，对于许多理论家来说，罗尔斯的差异原则有些过于平等主义了。但至少我们知道为什么罗尔斯在《正义论》中忠于差异原则，从而揭示出为什么许多不平等是非正义的。

---

① Wolin, "The Liberal-Democratic Divide," p. 105.

② Sheldon S. Wolin, "Democracy, Difference, and Re-Cognition," *Political Theory* 21, no. 3(1993): 47.

③ Ibid.

④ Wolin, "The Liberal-Democratic Divide," pp. 109—10.

⑤ Wolin, *The Presence of the Past* p. 142.

相较而言，沃林为我们留下的是这个疑问：为什么不平等使他发怒从而赞扬瞬时民主，而这一切看起来只不过意味着对已建立的不平等制度的一种暴怒和简单的攻击而已。从精英手中“拿回一个人自己的权力”实在太含混其词了[①]。我不否认美国社会以及全世界不平等的广度和深度。然而我认为，我们需要一个更加详细的、哲学上更加复杂的分析。我担心我永远无法得出这样的结论：总的来说，美国的不平等制度是如此彻底——毕竟，美国的多数并不贫穷，不同于雅典的平民——以至于既定的政治、经济和官僚精英应该受到短暂存在的爆炸性政治狂怒的惩罚。也许只有黑人才有这样的资格，但他们只是多数中的一小部分。诚然，沃林似乎仅仅在次好的意义上倡导瞬时民主，他的心里似乎只忠诚于真正民主的政治制度，即真正“有政治性”的制度。但我想说的是：瞬时民主甚至算不上次好的选择，它与“民众不断地自我塑造”是如此遥远，它是如此空洞，以至于根本不能称作是民主的。沃林说，现代早期民主理念和实践是与原教旨主义、种族主义、民族优越感的理念和实践紧密地联系在一起的：“它们的根是……紧紧纠缠在一起的”[②]。作为瞬时民主内容的指导思想，这是十分有害的。

有时，沃林给人留下这样的印象：他想让民众提升至一个很高的水平，一种没有任何贵族气息的普通人的完美，而这将在“野兽不失其原本的活力而变为公民——真正的政治动物(a politkon zoion)”[③]时得以实现。而在另一些情况下，不平等“本体论上的不光彩”迫使沃林给人留下的印象是，他希望只有民众存在，而总想高人一等的精英则全部消失，每个人都降低到民众的水平。如果所有人的水平不能一齐提高，那么就应该一齐降低。沃林也许偶尔会批评大众把所有人拉到同一水平以及“枯燥单调的整齐划一”[④]，但他对完全平等的世界抱有高度的同情，这种同情似乎与他著作中表现出来的这一意思十分接近：如果可能的话，就让所有人都处于同一高水平，但是有必要先让他们处于同一低水平。沃林对文化差异、各种群体主张持有的痛苦、矛盾心理，以及他对超越文化差异的公共感(sense of commonality)的赞赏，表明了他将政治和社会不平等——财富与政治权力的不平等——视为唯一值得政治思想家苦恼的人与人之间的差异。所有其他方面的差异——或源于骄傲，或源于绝望——的重要性则要低得多。所有其他差异都无足轻重，将这个观念归于沃林难道是一个误解吗？

总之，唯有瞬时民主可以对不平等复仇，对沃林可以想象到的不平等之非正

---

① Wolin,“Norm and Form,”p. 57.

② Wolin, *The Presence of the Past*, p. 79.

③ Wolin,“Transgression, Equality, and Voice,”p. 77.

④ Wolin,“Fugitive Democracy,”p. 44.

义以及它本体论的不光彩复仇。狂怒是一种激情，它独自回应着现代世界根深蒂固、难以治愈的不平等。技术让不平等的程度远远超过了过去，且越来越加剧，它使得逃离永远不可能发生。仅有的属于大众的时刻让他们从难以忍受的支配中获得了暂时的缓解，但也仅仅是暂时而已。只有瞬时民主可以让世界暂时感受到支配之外的另一种选择，尽管它同时发动了大破坏——这被认为是精英们的自作自受。沃林观点的底界是：首先，瞬时民主在十分危急的意义上才是可接受的，因为除此之外别无选择；其次，我们不得不用一种忍受痛苦的精神去接受它；最后，它能够提供的东西相比于真正民主能提供的要少很多。

然而，沃林最近的著作中又有一个理论观点让人特别注意。直白地说就是，名副其实的民主与通过一些直接参与的组织而不断制度化的大众权力并不那么令人满意。如此，瞬时民主自身就变得更加可接受，变成了我们能拥有的最好的现代民主，而不仅仅只是对现在正在施行的代议制的一种最佳报复手段。我知道将这种态度归于沃林听起来十分难以置信，但是它散落在沃林文章里一些不太详尽的评论中。现代民主（大众）时刻相比于尚未实现的真实民主制，他更偏爱前者。这种偏爱是未受任何影响的，特别是规模障碍导致的问题的影响：似乎在一个人口众多的大国中，参与式民主的观念属于乌托邦式的幻想王国。沃林有时更偏向于认为，即使是已证实的真正的民主，对于人民来说依然不够好。我们都可以看到还有一个相反的时刻是，人民被视为不够好，以至于不能获得民主。民主与人民之间理应却得不到对方。

我想指出在沃林最近著作的一些片段里，他似乎认为在现代社会，瞬时民主就其本身而言比真正的民主更好（无论是在主权层面还是地方层面）。我找到了四个主要的理由。前三个理由共享的一个观点是，对人民来说，瞬时民主比真正的民主要更好。第四个理由则建立在下面这个观点上：真正的民主对人民而言是过于好了。沃林的许多观点使得他远离了这个立场：瞬时民主仅仅是可以接受的，仅仅是一个或近或远的第二好选择。

第一个主要的理由是"制度化"这一特定观念的严重缺陷。沃林不仅为美国宪法感到悲恸，作为一例公认的民主制度化，它已经在很大程度上抑制和分散了大众权力和参与；而且他十分怀疑他称之为"界限"（boundaries）的概念，一个总体上对制度、固定程序和严格规则以及宪政主义的隐喻。他试图区分宪政下的民主（constitutional democracy）——使民主衰弱的一种制度化和"民主的宪政化"（democratized constitutionalization）[1]。但后者几乎没有得到任何定义。不，沃林的教导是，存在一个不可避免、不能消除的"在民主与制度化政治之间的

① Wolin, "Fugitive Democracy," p. 34; Wolin, "Norm and Form," p. 39.

对抗”[1]。为什么这是必然的呢？一部分原因是“领导开始出现，等级制度的发展”以及专家的产生；[2]另一部分原因则是民主在精神实质上就“强烈反对限制和界限”[3]。沃林一度转向洛克的自然状态并将其视作“没有任何制度的民主”的典范，在这种情况下，共通性是存在的，而且每个人都扮演着自然法守护者的角色。[4] 制度化让形式战胜了内容，因为民主“被形式减弱，甚至剥夺了生命”，命令和程序让民主变成了例行公事，并且“取代了一种更加自发的政治”[5]。这种自发性，让我们回忆一下，沃林指的是某种悖逆性的(transgressive)东西，至少是非常不连续的东西。这样的形式抑制了多数，与此同时，实践上任何特定的形式都保证了少数享有不相称的权力。

当沃林用我刚才详细介绍的那种方式进行论述时，他主要指的是现代。最值得注意的是，他对形式的控告独立于他对现代政府在日常运转中的直接参与和大众参与是否存在的关怀。即使一个整全的现代政治制度通过直接公民参与的方法而运行起来，沃林仍然能够找到某种制度化、形式化的不足。形式消灭了精神，因为精神首先意味着悖逆性——为了悖逆本身而悖逆所有规则；悖逆那些使不平等、差异永久化的基本规则；悖逆那些阻碍共同感的实现以及其基础性的前提等等的规则。除非形式消灭精神，否则精神就会消灭形式。精神当然想要永远地消灭形式，但这是不可能的。制度化的现代参与民主对民众来说不够好，因为它试图限制民众，也因为它对必然会存在的精英过分好了。因此，只有片段得以残留，其最能实现的就是短暂的破坏。

沃林关于代议制、资本主义和“大国家”的利维坦之下各种参与式民主实践的论述，是他将瞬时民主排在真正的民主(即使真正的民主实行于地方层面)之前的第二个理由。当然，这些情形中存在的绝不是虚假的幻灭，而是一种实际的制度化：小的规模、亲密的气氛以及有规则的经验，也许可以避免民主的内容和实质形式上的完全改变，此种改变当民主在更大的范围运行时便会出现。地方民主是永久的，而非昙花一现的；是一种集体行动，而非精神错乱的度假。当然，地方政治也许有些“偏执迂腐、目光短浅和反智主义”[6]，但沃林并不担心这些特征。沃林也不是特别担心民主所在的地方会产生某种自闭性，这在国家政治中

---

① Wolin, "Norm and Form," p. 38.

② Wolin, "Fugitive Democracy," p. 39.

③ Wolin, "Norm and Form," p. 47.

④ Wolin, "Fugitive Democracy," pp. 39—40.

⑤ Ibid., pp. 34, 29.

⑥ Wolin, *Presence and Past*, p. 81.

是“可以忽略的因素”[1]，它不会导致严重的“问题和暴行”。[2]

沃林至深的担心是：地方民主不能“克服它的局限，除非在较为广义的政治中寻求较弱的同质性”。[3] 应该注意到，真正完全实现的地方民主不是扩展至整个社会的大民主，我们有无数理由相信，它是一个爆发性、非常规性、悖逆性的短暂现象。的确，沃林说，现代福利国家真正的地方民主在现实中仅仅是“国家赞助的波特金村庄*”。[4] 地方主义通过提供一个虚弱的小型化的民主，强化了大众与权力的完全疏离。对人民来说，制度化的地方参与性政治还不够好，它不如整个社会范围的瞬时民主时刻[5]。相应地，沃林也许更喜欢分散的行动带来的十分壮观的短暂时刻，而非长久、耐心的尝试带来的持久改革。混乱导致的（比如短时间地占领大楼）例行事务的中断和等级关系的暂时颠倒，难道比牢固的工具优势更有价值？也许是这样的。工具优势仅仅伪饰了根深蒂固而又无法修正的潜在状况。

沃林认为瞬时民主比真正民主的常规制度（特别是在主权层面）更有价值的第三个理由是：民主原则本身导致了经济与社会不平等的产生，并使之永久化。这样的民主致力于追求自由与政治平等的价值，但至少在现代，政治平等不能解除自由对它的影响。少数被多数超过多少并不重要。“民主的自由与平等”使“不平等权力的形式”成为可能。[6] “异质性”是沃林指陈“破坏了相似性因而侵蚀了共同性”的特征、优势、权力的综合术语，异质性是“自由与平等的产物”。平等导致了人类能量的巨大释放，其最终的结果是由于个人天资和本性上的差异、运气以及环境等原因产生了社会不平等。此外，“民主的自由之特色”在于，“它保护反民主的权力形式”。这样，不民主就得归咎于民主了，因而“民主的短暂特性也就不是一个未解之谜了”[7]。对人民而言，民主还不够好。（可以想象，替代民主的任何类型的专制独裁就更差了）民主的理论必须在政治的最高善、政治的最好表现形式、大众民主的超越性中短暂地出现。

第四个也是最后一个理由是：人民不够好因而无法得到真正的民主。最后这个原因与前三个原因加起来比可能不那么重要。但这对沃林思想的广度是一

---

① Wolin, *The Presence and Past*, p. 81.

② Wolin, “Fugitive Democracy,” p. 44.

③ Ibid.

* 波特金是俄国女皇叶卡捷琳娜二世的情夫，为了使女皇对他领地的富足有良好的印象，在女皇必经的路旁建起一批豪华的假村庄。所以“波特金村庄”成了弄虚作假的代号，常用来嘲弄那些看上去崇高堂皇实际上却空洞无物的东西，译者注。

④ Wolin, *The Presence and Past*, p. 179.

⑤ Ibid.

⑥ Wolin, “Norm and Form,” p. 58.

⑦ Wolin, “Fugitive Democracy,” p. 41.

个贡献，他创建理论的渴望不可征服，但也许是以牺牲他自己的坚持为代价的，他说：(要是他一带而过就好了)现代大众权力的建立会是一个灾难。据我理解，答案在如下方式之中：现代科学技术的威力使得资本主义的倾向发生转移，它倾向于通过消费主义(consumerism)腐蚀人民，同时使得大国家着手于巨大的毁灭性计划，而大众则对其表示支持与喝彩。

沃林说"在晚近的现代世界里，民主不可能成为一个完美的政治制度，考虑到现代权力形式中的惊人潜能，以及它对社会与自然世界的索求，我们不应该对民主寄予希望或为之奋斗"[①]，现代世界中实质民主的代价是极高的。无可否认，沃林认为似是而非的民主——代议制民主下的"社会与自然世界"已经代价很高了。他透露了一种观念：一个越受大众喜爱的政治制度，它的成本越高。沃林与马克思在1844年的手稿《私有财产和共产主义》[②]中所透露的观念不同，马克思认为，迄今取得新胜利的被剥削和压迫的大众，将继续降低所有人和所有人与人之间关系的价值，这是一种"彻头彻尾的粗野和毫无思想的共产主义"贪婪的补偿。[③] 然而事实远非如此，大众现在是消费主义者，而且已经供过于求。如果他们被剥削了，他们首先失去的是：不能实现一种健全、体面的生活。我们现今的贪婪并不源于缺少，我们的无节制也不是补偿性的。我们只不过是想要的越来越多，因为我们有许多事情要着手做，许多许多，永远也不知足。更多总是在前面召唤着我们。我们得到了比之前想要的更多的东西——这幅场景从不会出现在回忆之中，满足只是瞬间的，很快就消逝了。

最后这些句子不是在复述沃林的原话。但他对拟古主义、紧密的共同体、稳定的经济多年的友善让我认为在令人震惊的语句——现代世界中的真实民主"不应该被期待和努力追求"——背后一定存在着像我刚才试着阐述的那些观点。沃林对以下事实充满了恐惧：现代民众过热、恣意的经济欲求，以及它如何摧毁了自然并贬损了社会。虽然资本主义带来了腐化，但那是因为人们是容易被腐化的。在现代，沃林并不总是站在人民这一边。如果沃林支持狂怒带来的短暂的政治侵入，部分原因也许是他考虑接受持续破坏力量以短暂破坏的方式爆发，即使他并不完全喜欢它。你也许会认为，在瞬时民主中人们通过行使他们做主人的权力，从而表现了他的基础性地位。但沃林讨厌现代性，因为他痛恨现代权力，无论是谁行使它。(在自然或社会大灾难产生比瞬时破坏更多的东西之后，谁知道会发生什么事情?)

---

① Wolin, "Norm and Form," p. 54; Wolin, "Fugitive Democracy," pp. 42—43.

② Karl Marx, "Private Property and Communism," in Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2d ed. (New York: Norton, 1978).

③ Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2d ed. (New York: Norton, 1978), p. 82.

到目前为止我想说明的是，有许多理由让我们认为沃林的现代瞬时民主观并不是一个不得已的次好选择，而是一个相对更好的政治现象。它是这样一个时刻或片段，由权力和财富上的劣势者组成的巨大团体，突然摆脱了主人的控制——这个事实并不能降低瞬时民主的首要性。平等只能是短暂的。所有以真正的民主的名义对平等进行的现代制度化尝试，最终只是导致了不平等的制度化，尽管这些尝试还是比代议制民主提供的平等程度更高些。如果不考虑威胁和缺点，真实的参与性民主比代议制政府要好得多，而瞬时民主则要比真实民主好得多。在现代，瞬时民主可以实现的大众参与程度（在非消费主义的程度上）是参与性民主远远不能相比的。

但是古代城邦雅典的民主情况又是怎样的呢？当然，我们再也不可能回到那样的规模和文化之中了。沃林对待雅典民主的态度是否与尚未实现的现代真实民主一样复杂与矛盾？雅典政治史中有没有一种与瞬时民主相似的东西，让沃林认为它比雅典政治中常规性的参与民主更好，或者至少让沃林给了它高度的评价？这些问题听起来带有修辞学色彩，它们也确实如此。我想表明的是，沃林没有对雅典建立的良好的参与民主而是对雅典民主另一些大众的、极端的倾向给予了最高的承认。我并不是说沃林对雅典民主评价不高。十分清楚的是，沃林认为，就雅典民主所实现的平等程度和层次而言，从没有、甚至永远也不可能有另外的制度可以与之媲美。同时，不可否认的是，雅典民主为沃林提供了一个重要的标准，沃林用它来批评现代的代议制政府，他认为代议制政府一点也不民主。但是后来我发现，沃林不仅仅是一个雅典民主的赞颂者，也是一个雅典民主的批评者。

在古代，与瞬时民主大致相对应的情形由两个要素组成。第一个要素是一个松散的、未完全形成的制度化，一种非无政府状态但经常无视惯例的情况，也因而具有更多的自发性与即兴创造力。第二个要素是一种悖逆性的野蛮，它表明了平民不仅仅是一种驯良的或本分的政治动物。按照沃林赋予的概念，无论是松散（looseness）还是野蛮（wildness）都不像瞬时民主那样被不平等的伤害所导致的狂怒所支配，尽管某种程度上还是有一点相像。松散和野蛮显现出的能量如此之大，以至于体制和界限——即使是一个完全的参与性民主——不能满足和容纳它们。松散和野蛮，尽管没有制度化，但也绝不仅仅是短暂的，而是进行了某种安排的。在那里，你会发现希腊式的荣耀。

沃林赞美雅典的松散，其隐含的，是沃林在现代瞬时民主与尚未实现的参与民主中偏爱前者的那四个原因之中的两个。另一方面，他称赞雅典的野蛮，则是因为大众的悖逆总能使他精神振作。

沃林赞美雅典人的松散，第一个原因是：制度化（或政体形式的强制性）、程

序以及对政治行动的约束，耗尽了人民的能量，从而确保了领导现象(常规性的不平等)的出现，因为他们具有更突出的才能与更丰富的经验。雅典的制度化将“神秘的元素注入了政治之中”[①]。在公元前4世纪更加紧密的制度化之前，雅典民主更多的是一种充满活力的政治文化——“不仅仅有大众参与而且还有频繁的反叛”[②]，而不是一种宪政(在亚里士多德的意义上)。当然，轮换和抽签限制了“制度化的效果”，并“加入了一种理性的去组织的成分”[③]。但是，在公元前5世纪到4世纪的某个时间段，积极的民主化让位于形式，形式带来了内容的驯化；党派政治让位于“非人格化的原则”[④]。即使在平民俘获了所有政治制度时，他们也无法真正地掌管自己的命运。

沃林欣然接受了柏拉图的控诉：雅典民主完全不尊重形式；它天性上就是无形式的、任性的、不成熟的，“不能够统治那些不愿意被统治的人”[⑤]。本质上，民主曾是而且一直是一种政治精神，而非一套政治制度。是什么组成了对抗形式的推动力？在雅典，沃林说，部分是为了使经济和社会条件的均衡而改变法律的渴望[⑥]，部分是想要颠覆政治世界的那种无约束的、更加自信的能量。由于一些原因，沃林没有提供详细的解释，但他一定十分哀恸：民众接受了形式加在他们身上的束缚。有一个想法从未在沃林的脑海中远去，那是马基雅维利的观点：普通人十分容易接受压迫或支配，并且在精英总想傲慢地压迫和不断加深地支配他们的时候，十分容易接受相对收敛的压迫和支配。[⑦] 它的优缺点都源于：相比于公元前4世纪来说，在雅典民主早期的政治安排更松散，更没有限制。

可能促进上述进程的只是一个简单的认识：民众意识到了自己的要求就根源于自由与平等的原则，而通过上述进程民众接受了严格的制度化，并极大地缓和了专断的、掠夺性的权力。这也是沃林将真实的制度化民主(无论是在古代还是在尚未实现的现代)放在次要位置上的另一个原因。这些原则，特别是在现代的原则，保证了政治、经济、社会的不平等将继续维持下去，甚至随着时间而逐渐加强。沃林敏锐地意识到城邦平民没有全力以赴地对雅典的财富进行再分配，尽管雅典其实十分贫穷。他对平民有感情，而对富有、出身良好、习惯于卓越与统治的人则显得不敬。结果是，宪政主义在雅典(与现代的情况相似)作为对于

---

① Wolin, "Norm and Form," p. 34.

② Ibid., p. 43.

③ Ibid.

④ Ibid., p. 47.

⑤ Ibid., p. 50.

⑥ Ibid., pp. 47—48.

⑦ Niccolo Machiavelli, *The Prince*, trans. George Bull(Baltimore: Penguin, 1961), 9. 67—68; Niccolo Machiavelli, *The Discourse*, ed. Bernard Crick, trans. Leslie J. Walker(London: Penguin, 1970), 1. 5. 116.

多数人的纪律而被多数人接受。由于沃林对雅典参与式民主(甚至在公元前4世纪)的倾心关注，一种持久的、无纪律性的较松散状况更加符合沃林的心意。

但是沃林赞颂的还有野蛮，它像松散一样，也是某种可以比拟现代瞬时民主的东西。雅典的野蛮并不直接指向已产生的拥有财富、高贵与领导权的精英。在这一点上，上述的相似性消失了，或者至少是严重地变弱了。我的意思是，当沃林倾向于用"自然发生力"(conatus)的观点去理解雅典平民时，他最大的(当然不是唯一的)兴趣便在于这种现象：不平等的伤害或侮辱导致的，不是去挑战、动摇、惩罚内部的精英，而是将这种情绪推向外界。当转移到外界的时候，这种自然发生力便要求外界承担巨大的代价，它让自己的帝国主义特性变得理所应当。

什么是自然发生力？它的大意是某种"原动力"。沃林将之追溯至斯宾诺莎，进而求助于这位17世纪的思想家去参透雅典平民的思想状况。这个概念将多数界定为一个"有特定自然力量"的自然实体；而一个实体的"原动力"则是为了"保持其自身的存在"。重中之重是权力，它可以凭借权力去行动，用反抗力去证明自己。[①] 它的能量使得它变得无法满足、不知疲倦。不过我认为参考斯宾诺莎对于理解沃林的帮助并不大，因为沃林心中的思想更多地被野蛮等观念占据着。平民的野蛮与贵族的野蛮并不一样，贵族的野蛮是被一个永远不断更新的自由和优越感所驱使的；平民的野蛮更像是刚刚从囚禁或从属地位中被释放的一伙人的野蛮。人民的野蛮也许包含了对过去在下等地位受到伤害而引起的愤怒，但它也同样包含了对发现了自由或权力的积极可能性而产生的愉悦。

沃林坚决捍卫雅典平民的野蛮。如果你愿意这样说的话，它的自然发生力与瞬时民主中的狂怒，精神完全一致。奇妙的是，尽管沃林在城邦的阶级斗争中发现了野蛮，并且为多数人明显地出现在政治权力中而欢呼，但至少在其表述中，他特别着重地挑选出了一个与阶级斗争没什么联系的野蛮之表达，这个例子就是雅典的帝国主义。在沃林最近著作中众多令人印象深刻的、有教育意义的奇怪段落里，关于雅典帝国主义的段落或许是最为奇怪的。

沃林承认，由于在雅典的帝国主义事业中平民的目的不是"保障他们存续的时间而是扩展他们自己的边界"，[②]因而"雅典的自然发生力可能是问题的根源"。当一个阶级被认为正在扩展他们的边界时，问题就不再属于阶级斗争的领域，更谈不上试图分享权力甚或支配少数人。扩展边界冒着招致毁灭的危险。实际上，沃林认为海上的、帝国主义的雅典民主是与阿基比亚德共生的，而不是

---

① Wolin, "Transgression, Equality, and Voice," pp. 73—74.

② Ibid., p. 74.

其对立面,阿基比亚德在其"奋斗"中不受任何限制。[①] 沃林似乎乐于品味在最极端的民主和最极端(即使有民主色彩)的贵族之间存在的共鸣(行为上而不是心理上的)。确实,沃林对于无限制(limitlessness)这一状态的赞扬没有任何限制,而对于雅典权力的受害者则没有任何歉意,毕竟,其中的许多人也只是一个城邦或另一个城邦的平民而已。相反,沃林歌颂帝国主义是"最伟大的时刻",此时平民性的"集体行动者"奋发向上。沃林说,伯里克利对雅典伟大的描述十分符合事实,因为多数人变成了"史诗式的英雄"。平民们也展现出了如何为雄心壮志而牺牲自己、如何"听任其高傲"以及如何运用"永不枯竭的能量"去展示其"天才"。对沃林来说,民主的完美在这样的壮丽景象中实现:帝国"见证了多数的悖逆性、侵略性的冲动"。[②] 看起来似乎通过一种古怪的魔力,民主将贵族的缺陷变成了平民的美德,其充满活力的掠夺性在范围上超过了贵族制。

雅典帝国主义不是一个时刻或片段,而是一种持续性的政策,因而与瞬时民主只是有一些共鸣,而不是结构性的相似。或者说,帝国主义是一个延长的时刻。不管怎样,当帝国主义在公元前415年到达西西里岛时,它绝不仅仅是斯宾诺莎式的自然发生力,也不仅仅是霍布斯式的"永恒、毫无休止、至死方休的对权力的不断欲求"[③]。似乎平民积极而过量的能量至少部分是由不平等的伤害引起的。似乎平民不能摆脱他们古老的也许是不可磨灭的堕落(在沃林的眼中,也许也在他们自己的眼中),除非自作主张,欲求一切,想变成一切;如果在这个努力中失败了,也注定会失败,他们又接受一切,变成别人欲求的一切,想自我毁灭。在荣耀上再增加荣耀,如果失败,过早的暴死是恰当的惩罚。

在沃林最近的著作中,瞬间、无形式、松散、野蛮、极端、悖逆、无限制等等人民、平民或多数的行动或态度中展现出来的特点,都成为赞颂的术语。系统化、永久化的不平等造成了一种伤口或记录了一个事实,没有任何形式的、中庸的、有限的东西可以治愈。沃林特别强调了多数,无论贫穷与否。他们也许像沃林认为他们应该感觉的那样去感觉,但他们也许不会那样。沃林的感觉是,不平等一定要被不时地摆脱和颠覆(越快越好)。现代瞬时民主、早先雅典对严格制度化的反抗以及雅典帝国主义对外部进行攻击(优越的内部人被允许保持他们的特权)都是对事物本性和历史简明扼要的公开谴责。这种短暂是对永恒的模仿;这种谴责意在为永恒而注册。沃林的心一直系于这些片段。他的激情是一种高尚的激情,但却毫无用处。这种激情与马克思相同,但因为缺少马克思的那种希望,它变成了索雷尔式的激情。民主的创造性能量被再度导向了毁灭。

---

① Wolin,"Transgression,Equality,and Voice,"p. 82.

② Ibid.,p. 77.

③ Thomas Hobbes,*Leviathan*,ed. C. B. Macpherson(Baltimore:Penguin,1968),ch. 11,p. 161.

现代民主内部的张力

查尔斯·泰勒　黄子龙译　段德敏校



我想对现代民主内部的一种矛盾或紧张进行反思。可以这样来描述它：民主也可以成为排他性(exclusion)的来源。但这绝不否定现代自由民主制是建立在一种包容性(inclusion)的政治哲学基础之上的。民有、民治、民享，这里的人民(不同于早先)按理指的是所有的人(除去以前那些不言自明的限制外)——其中包括农民、女人、奴隶，一幅人类历史上最具包容性的政治的壮观景象昭彰显著。

可是，民主的动力中仍然有某种东西驱向排他性。这在早期的民主政体——如古代的城邦和共和国——中是完全被允许的；但是在当今，排他性却是一大忧患。在这篇文章中，我想首先探讨产生排他性的动力本身，然后关注各种各样的补救措施，或者使之最小化的方法。

我希望可以对"如何更充分地实现现代民主之承诺的多层次争论"做些微薄的贡献，在我的论述中，谢尔登·沃林(Sheldon Wolin)的作品是一个占中心位置的、启发性的源泉。

政治认同

是什么导致了这种排他性的冲动？也许可以这样说：让民主具有包容性的是全体人民自治(government of all the people)中的全体(all)二字，而让民主具有排他性的则是全体人民自治中的治理(government)二字。排他性是自治社会对高度凝聚力的需求之副产品。民主国家都需要某种普遍认同。

我们只要一深思自治包含了什么，这些国家合法化的基本模式又表明了什么，即它们都必须以人民主权为基础，就会明白为什么。为了让人民拥有主权，必须形成一个拥有一种特定人格的独立实体。这种需要可以被表达为如下形式：人民应该统治。这意味着所有人必须组成一个决策单元，一个能够作出共同决定的团体。此外，应该由共识或至少是多数来作出团体的决定，其中的行为者则必须被视为平等而自主的。一些公民在另一些公民的控制之下就不能算作

"民主的",尽管这样也许能够减轻决策的困难,但在民主的意义上却不具有合法性。

此外,想要形成一个符合需要的"决策单元"的模式,用投票的方式来记录所有成员的意见是远远不够的。这些单元不仅要在一起做决定,而且还必须在一起仔细商讨。民主国家总是持续不断地面临着一些新问题,它还渴望在需要做出决策的问题上形成一个共识,而不需要多种散乱的观点的集合。一个从共同商讨中浮现出来的共同决定不仅需要每一个人根据自己的观点进行投票,而且需要每一个人的意见都根据讨论进行条理化和改良,也就是说,每一个人需要与别人交换意见。

这必定暗含了一种高度的凝聚力。从某种程度上说,成员们必须互相认识、互相倾听、互相理解。如果他们不能真正了解、理解对方,如何进行共同讨论?这关系到民主国家合法性的特定条件。

举个例子,如果"国家"(nation)中一小群人认为他们的意见不被其他的人听取,或者认为别人根本不能理解他们的观点,他们马上就会觉得自己已经被排除在共同讨论之外了。而人民主权要求我们应该生活在以这种共同商讨为基础的法律之下。这样,被排除出去的人没有在这些决定中占有一席之地,作出的决定也就丧失了对这些人的合法性。不被听取意见的一小群人可能在某些方面被排除在"国家"之外,但同理,他们也不再受国家意志的约束了。

为了让这个单元合法地运行,人民(demos)必须由可以有效地相互听取意见的人组成,或者至少他们应该足够接近那样的状态,从而可以避免小群体对于这个单元的民主合法性的挑战。在实践中,要求通常比上述还要多得多。目前我们仅能相互倾听还不够。我们国家想要维系下去,必须确保我们将来能够一直相互倾听,这需要某种共同的承诺。实际上,只有其成员通过对政治共同体的忠诚而对彼此高度地承认,一个国家才能保证它合法性的稳固。而且,正是这种共享的相互承认的观念让这些多种多样的群体产生了他们的确会被倾听的自信心,尽管在这些群体的差异之中暗含着导致相互怀疑的因素。

换句话说,一个现代民主国家需要一个拥有强烈集体认同的民众群体。相对于过去的等级与权威社会,民主使我们有义务在共同的政治事业上彼此之间更加团结和忠诚。在奥匈帝国曾经还治理良好的时候,加利西亚的波兰农民可以完全不知道匈牙利的乡绅、布拉格的资产阶级或者维也纳的工人,这丝毫不会威胁到整个国家的稳定。相反,当关于人民自治的观念开始流通的时候,这样的状况就支持不住了。正是在这个时刻,那些不愿也不可能再被绑在一起的群体开始要求建立自己的国家,这也就是民族主义兴起、帝国崩溃的时代。

我已经讨论了一种高度的普遍认同对于一个现代民主国家在形成其人民群

体、协商单元上的必要性,但此种必要性在许多其他方面也是显而易见的。公民人文主义传统的思想家,从亚里士多德(Aristotle)到汉娜·阿伦特(Hannah Arendt),已经指出了自由社会比专制或威权社会需要更多的政治参与和义务承担。如是,公民不得不为他们自己去做一些事情,否则这些事就要由统治者来做。但只有当公民对政治共同体有一种强烈的认同感,并因此对那些与他们共享这种认同感的其他公民也有强烈的认同感时,上述情况才会发生。

从另一个角度来说,因为这些社会需要强烈的认同感去完成共同的事业,因为有一种情况——一些人承担了政治参与的重负,而另一些人却只享受好处——是不可忍受的,所以自由社会需要高度的相互信任。换言之,当一部分人不信任另一部分的时候,自由社会将是十分脆弱的,他们认为后者没有真正地履行其诺言,比如不缴纳赋税、在福利上的欺骗作弊行为、享受了劳动市场的好处却不负任何社会责任等等。这种不信任产生极端的紧张,并使整个民主社会运转所需要的认同观念有彻底瓦解之虞。而一个持续不断并时常更新的相互认同对于恢复这种信任是十分必要的基础。

民族与国家的关系经常只被从一种角度去思考,好像一个民族总是不遗余力地去建设自己的国家似的。当然存在一些相反的进程。为了存续,国家时常去创造一种归属感,比如在加拿大的历史中,这就是一个非常重要的主题。为了在民主时代组建国家,一个社会被迫去承担一个永远也不可能最终完成的艰难重任——确定它的集体认同。

国家需要普遍认同。但这如何产生了排他性?有许多可能的途径产生排他性,这可以从不同的情境中观察出来。第一,历史悠久的、高度种族统一的社会中有时可以看到这种现象。由于共同的语言、文化、历史、祖先等建立起来的普遍认同已经历时如此之久,以至于这种社会难以适应在原有公民中加入不同种族的人。人们对这种情况显然会感觉到某种特定的不适,这可以从许多方面表现出来。

一个例子是,同质的社会不愿意承认外来者作为公民。德国是这方面众所周知的最好例证:德国的“土耳其客籍工人”(Turkish Gasterbeiter)已历三代,他们唯一流利的语言是德语,唯一熟悉的家园是法兰克福,但他们仍然只是常住的外来者而已。

这种不适还有更加细微和复杂的表现方式。也许外来人正常地等待一段时间后就自动获得了公民地位,甚至也许有一个整合他们的官方政策,原住者也广泛地同意了这个政策。但是原住者是如此地习惯于自己原来内部的政治运行,以至于让他们适应新的情况十分困难。或许,更准确地说,他们还不知道该如何适应,很难产生新的条件反射。例如,他们在电子媒介或者报纸上仍然只和原住

者讨论政策问题，似乎移民们不是应该参与讨论的一部分。他们商讨如何让新到者促使社会利益的最大化，或如何避免新到者产生负面影响，但是，新到者被称为“他们”而不是“我们”，好像他们不是潜在的讨论伙伴。

新到者对国家或起实际作用的公民身份提出了一种挑战。相互理解的确切内容、相互信任的基础、共同承诺的形式都需要重新定义和构造。这是十分困难的，而且一个可以理解的倾向是：回到过去的老办法，从而拒斥这个问题，无论是将新到者直接排除出公民团体（像德国直到最近做的一样），还是在交谈、思考和参与政治时永远采用“我们与他们”的区分。

在转型时期，因为传统社会不得不放弃过去紧密团结所带来的好处，所以这种回到过去的趋势就更加强烈，魁北克地区的问题清楚地证明了这一点。在最近一段时间，政府苦闷地尝试减少飞速增长的预算赤字，总理组织了包括商业、劳工、还有社会其他部分的决策制定者们的峰会：不仅仅因为那样看起来值得一试，更是由于共识——至少是为了达成一致的真诚努力——的氛围反映出魁北克社会特有的极其紧密的特性，一如早先存在的社会一样。那些政策制定者们依然不成比例地来自于老魁北克人，在这个发展阶段这似乎是十分自然的事情。但这种行动在 20 年以后再重复一次也许就不像今天那么容易了。

关于具有悠久历史的种族同质社会已经说的足够多了，但其实在混合社会中也可以找到相似的情况。想想美国的历史，持续的移民浪潮如何被许多一直生活在那里的美国人理解为是对于民主和美国生活方式的巨大威胁吧。从 1840 年开始，它首先决定了爱尔兰人的命运。在接下来的 19 世纪的后几十年里，来自欧洲南部和东部的移民又被斜眼相视。当然，那个早已被界定的人群——黑人，在内战之后首次被赋予了公民的权利，但实际上在旧南方（the Old South）的大部分地区依然被排除在选举权之外，直到现在的平权法案才拥有了投票权。

这些观念中有些是盲目的偏见，但并非全部都是。实际上，早先的爱尔兰人以及后来的欧洲移民，无法马上融入“白人盎格鲁—撒克逊新教徒”（WASP）的政治文化。新的移民经常成为城市老板和城市机器的“票仓”（vote bank），而“进步人士”等一些人对此则强烈地反对和憎恨，他们对于公民民主有自己的理解。

一个成功的转变再次发生，一种新的民主诞生了。除了白人和黑人的分裂这个悲剧性的例外，一个相对高层次的相互理解、信任和承诺重新被创造出来，尽管付出了十分有争议的代价：早期公民共和理念的衰落和迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）称为“程序共和”[1]（procedural republic）的胜利。但是，排他性

---

① Michael Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

的趋势一度十分强烈，而其中很大一部分是由民主认同自身激发的。

我所关注的例子具有一个共同的特征：民主面对着新到者，他们从外国到来、即将享有公民权，但却没有共享这个国家的伦理—语言文化和政治文化。但是排他性也可以由别的中轴来运转。比如由于凝聚力和对政治文化的共同理解十分重要，民主经常试图强迫所有公民变得一模一样。法国大革命时期的雅各宾传统就是最著名的例证。

最开始的策略是要严格地、毫不妥协地改造人民。通过清晰地定义政治与公民身份从而达成普遍共识，并假定其永远保持不变。而这些又决定了公民忠诚的首要地位。进而这个集合体就可以有力地防御外来者、意识形态敌人、集体中偷懒的人以及在某些情况下的移民。

从根本上说，排他性并不主要针对已经明确被界定为外人的"人"，而是针对所有其他的"存在方式"。这个原则禁止现代公民用别的方式生活，它将不从属于其公民身份的生活方式都视作叛国的而加以惩罚。在一个法国的特殊例子中，激进共和派接受了一个对公共生活中宗教问题的解决方案，这是一个排他性方案；他们甚至很难想象还可以采取其他什么方法来保卫法国国家的中立性和包容性。从那时起，也就有了对穆斯林青少年在学校中戴面纱的过度反应。

但是这个原则的优点在于，它在很长时间内避免了对新到者的其他排他性行为，至少将它们减到了最低程度。法国人从热拉尔·努瓦利耶[1]那里了解到，祖父母、外祖父母四人中至少有一个是在外国出生的占全体法国人的四分之一，法国内外至今还对此感到十分震惊。在这个世纪，法国早已在不知不觉中变成了一个移民国家。移民同化政策在最近马格里布地区人(Maghrebians)的移民浪潮上遇到了阻碍，但它在两次大战之间移民的意大利人、波兰人、捷克人身上起了很好的作用。这些人从未得到过选择的机会，但很快就变得与"根源上就是法国人"的人难以区分了。

关于这种内部排他性(inner exclusion)的另一方面的争论是沿着性别这条线索进行的。不仅仅在雅各宾社会，在所有自由民主社会中女人毫无例外地比男人晚获得投票权。争论在于：政治的风格和偏好、公共辩论的模式和语调都被政治社会设定为男性的，这仍然需要改进，女性也应该参与进来。如果去看看一些男性支配的立法机关在质询时间内的表现，你会发现它有时像举办一场热闹的男校娱乐活动一样，所以这个观点中还是有些真理成分的。政治文化不可能不改变就能完全将女性纳入其中，当然我们也许还不知道如何去改变它。

---

① Gérard Noiriel, *Le Creuset français* (Paris: Le Seuil, 1989).

不平衡的多样性

我希望我已经清楚地表明了我所说的民主中强有力的排他性是什么。我们也许可以将之描述为一种排外的趋势，其原因并非人们认为的是由于狭隘的情感或历史偏见，而是民主规则本身要求的高度的相互理解、信任、认同所带来的。这使得容纳外来者变得十分困难，而且促使人们为原初的共同体划定一道明确的边界。但是，它同样也可以导致"内部排他性"——在僵化的政治与公民原则下创造一种普遍认同，它拒绝与任何其他选择妥协，专横地要求公民身份的其他一切方面都从属于它。

十分清楚的是，这两个模式并不相互排斥。内部排他性的社会也可以拒绝外来者，国民阵线(Front National)就是一个很好的证明。主要历史挑战是外来者的融合问题的社会可能会诉诸内部排他性，以试图在多元的情况下创造某种统一。

当今我们时代显而易见的事实是：首先，新到者的挑战在所有的民主社会中变得越来越广泛和多样化。国际移民的范围和速度正在使所有的社会都变成"多元文化"社会；其次，对这种雅各宾式挑战的回应，即将一切严格地向一个模式同化并且含有强烈的内部排他性，已经越来越不可持续。

解释清楚后一点并不容易，但对我来说它似乎就是一件不可否认的事实。我们西方文明的思维模式已经发生了一个微妙的转变，它大概发生在19世纪60年代左右。为适应一个社会的主流模式——被定义为一个社会里确定的模式——而应该压制个人的不同之处，这种观念在相当程度上被侵蚀了。女权主义者、同性恋者、文化上少数的人、宗教团体等等，所有的一切都要求统治原则应被不断修改从而去适应、容纳他们，而不是由他们去适应统治原则。

同时另一个转变发生了，它可能与上个转变相关，但肯定有其本身的根源。这也同样是一个微妙的转变，难以被明确地界定：移民不再感觉按照一模一样的方式融入社会是必要的了。一定要识别出这种转变。大部分的移民想真正融入他们已经进入的社会，他们当然想被当做正式成员而接受。但是现在，他们经常想按照自己的步调和方式去融入，而在这个过程中，他们保留了改变那个社会的权利。

关于这方面，讲西班牙语的人(Hispanics)在美国的例子生动而有力。他们并非不想成为"讲英语的美国人"，他们可以看到这样做的明显好处，也无意于使自己丧失这种可能性。但他们频繁地要求讲西班牙语的学校和公共服务，因为他们想减轻这个过程为自己带来的痛苦，也因为他们十分喜欢保有自己的在融

入过程中会衰落的原初文化。类似这种事情显然可能会发生。他们最终会全部学习英语,但在某种程度也会改变作为一个美国人的意义,甚至像早先的移民浪潮做的那样。与早先移民浪潮不同的地方在于,讲西班牙语的人现在似乎以他们在"文化共同决定"中的最终角色来行事,而早先的移民仅仅是某种回顾性的角色。

最早法国同化东欧等地区的人(谁会认为伊夫·蒙当是意大利人?)几乎获得了完全的成功,而现在同化马格里布地区的人却造成了巨大困难;尽管有一些其他的因素,比如说更大的宗教文化差异以及充分就业的崩溃等,但我认为其不同之处必定主要反映于移民的全新态度上。新国家为新到者提供了庇护与机会,似乎移民保留任何自身的差异都是十分不正当和不妥的,但是,这种早期新到者对新国家的纯粹感激之情已经被某种很难定义的东西取代了。人们会倾向于说,它是被这样一种暗藏于许多宗教内部的古老教条取代了,即世界是为全人类创造的。特定的空间并不绝对地属于在那个地方出生的人,所以移入那个空间也不是原住者的施予那么简单。为了进入这个空间,一个人在道德上并不一定要接受任何强加的条件。

这种态度的转变后来又带来了两个新的特征。第一,在美国说西班牙语的人的观念已经得到广泛传播,这个观念是:他们正在融入的文化是不断发展变化的,他们有机会在将来与原住者共同决定它。这种模式取代了简单的单方面同化,它正在日益变成移民行动背后默认的共识。

第二,一个确立已久的现象正在逐渐加强,而它现在看起来似乎是完全"正常"的,那就是:一些特定的移民群体仍然以一种道德上、文化上和政治上的"国外散居者"(diaspora)的状态存在。这种现象已经持续了很久,想想世界各地流亡的波兰人——波兰后裔。接收国中的许多人并不赞成接收,或对他们斜眼相视,他们的宽容取决于对那些移民的祖国遭遇的同情(就此处而言波兰人其实比较幸运),过去许多人对这种"双重效忠"还只是暗中抱怨,但我相信"双重效忠"这类行为正在逐渐被视为是很正常的。当然,还是会有一些极端的异类导致上述趋势的强烈反弹,比如当恐怖主义者把接收国当做行动基地的时候。但这是因为这些人的表现冲击了占支配地位的政治伦理,而不是因为他们与母国的关系过分密切。以下事情变得越来越正常和不成问题:人们越来越自认为——或被认为——他们既可以是一个国家(如加拿大)的良好公民,同时又与他们母国的命运紧密地联系在一起。

两个模型

如果这全部是真的,民主社会将不得不在未来的世纪里致力于一个持续不

断地自我重塑过程:重新定义他们的普遍共识去接纳新到者,修改传统的政治文化去包容多样化的认同,无论是原住者的还是新到者的。

我们如何去做这件事?笼统地说,没什么太多有用的办法,哲学能提供的甚至更少。在这一点上,关于这类主题的文章也许会谨慎地以祝愿所有努力的友善之人而结尾。但是因为我有一种抑制不住的想要去超越哲学局限的冲动,我愿意大致说说关于这个过程的两种模型。

第一个是,面对着不得不将这么多的文化、种族、政治经验、认同等差异结合起来的前景,自然的趋势是越来越多地根据"自由主义",而不是"自治"的方式去界定普遍认同;越来越多地考虑个人权利、民主和法律程序,而越来越少地考虑公民美德。简言之,这个趋势就是最终走向桑德尔所说的"程序共和"。这种趋势似乎有其充分的实用主义根据,但它实际上也有深刻的哲学基础。在论述它实践上的优点之前,我想先说明它哲学上的根基所在,因为我认为在这个层面认识不充足会使我们无法看清它在实践方面的问题。

可以这样来描述这个抉择:我们是想要一个注重选择和个人自由的民主,还是一个注重参与和共享自治的民主。二者在过去两个世纪里,甚至是今天,共同存在于自由民主之中。只是平衡已经强烈地往一个方向倾斜,公民这方面的内容几乎完全被遗忘了。

注重选择为我们带来了什么?当然有许多东西,其中有一些是我们的哲学传统的新趋势。尽管在别处我已经讨论过,但我们可以清楚地看到并理解人们从良善生活(good life)的伦理转向基于另一些东西的伦理,据说它们更少引起争论,也更容易带来广泛的同意。这部分地解释了功利主义与康德主义衍生出的义务伦理学的流行。二者都设法从什么是更有价值、更值得仰慕、更人性的生活这样的问题中抽离出来,然后转而依靠似乎更加稳固的基础。一种是我们计算一下所有的个人偏好,不管追寻目标的品质;另一种是我们可以从个人偏好中抽离出来,然后去关注这些偏好主体的权利。

抽离这个行为得益于三个重要的考虑。第一,在一个对道德观念采取怀疑论的时代里(如果不是真实的,至少是很有威胁的),人们从一些似乎最依赖于自己的解释,最容易引起争议,最不可能获得普遍同意的争论面前退却了,我们大概全部同意,在其他事物都平等的情况下,最好让人们得到他们自己想要的,或者尊重他们选择的自由。第二,这种对某种特殊良善生活观念的拒斥使得个人可以选择自己的生活方式,这也符合现代的反家长制观念。它将某种自由奉若神明。第三,面对现代社会极其多样的世界观,功利主义和康德的义务伦理学似乎保证了一个我们共同对一些事物作决定的方法,它可以让我们不用在支持一些人的观念的同时必须反对另一些人的观念。

前两个考虑是基于哲学上的争论，分别是关于什么是能否知道和证明的，以及自由的本质。它们已经被充分地研讨、辩论了，而且经常被哲学家们驳斥。但是第三个考虑则是政治上的争论。不管程序的伦理和良善生活的理念之争中谁最终更正确，在政治上，可以想象，我们可以被这样一个论证说服：对于一个复杂社会的民主统治来说，最好的政治原则是一种中性的自由主义。而这也正是争论所走向的结论。前期的罗尔斯向后期的罗尔斯（Rawls Ⅰ and Rawls Ⅱ）的转折是一个清楚的证明。他的正义理论现在被表达为"政治的，而不是形而上学的"。这个转变可能部分地源于纯粹的哲学争论遇到的困难。但是它也与一个普遍观念——多样化是当今社会一个更加重要和关键的维度——相符。这部分源于人口中多样化的增加，这种增加可能来自国际移民；又部分源于不断增长的多种古老的差异应被更认真对待的要求，举个例子来说，女权主义者的要求。

所以现在的问题是：自由、平等、公平的概念以及社会持续存在的基础是什么，它不一定在抽象意义上正确，但必须在现代民主社会中切实可行。在一个民主政体中，在公平与平等的条件下，人们如何能够一起生活在如此多的差异之中？

程序共和从一开始就有一个大优势。在对公民角色以及权利的理解中，如果你从所有关于良善生活的观念中抽离出来，然后你就可以避免支持某些人的观念而反对另一些人的观念。进而，你就能立刻找到一个所有人的观点都可以聚拢的领域。尊重一个人、给予他权利是由于他是一个公民，并不是由于他的性格、人生观、持有的目标，也不涉及他的性别、种族或性取向等。

当今，正常的人都不会否认这是任何自由社会的一个十分重要的维度。举例来说，投票权确实实现了无任何条件限制的普及，或者仅仅需要特定公民身份为基本条件，但当然这确实忽视了刚才所述的各种范围的差异。我们不得不提出的问题是：这是否就是民主社会中人们生活在一起的唯一基础？这是否在所有的情境中都是有效的方式？是否我们越多地按照从人们的特殊立场中抽离的方式去对待他们，我们的自由主义就越接近完美？

关于这种对待人的方式的任何原因似乎都已无所谓，至少它马上就好像能使我们聚在一起并感觉我们是共同事业的一部分。我们所有人都共享的特点是：要做各种选择，我们选择一些东西而不选另一些，当追求这些选择带来的目标时，我们想获得帮助而不是阻碍。所以，一个允诺每个人在公平基础上实现各自计划的蓝图似乎是一个理想的共同基础。确实，想象任何其他的东西替代这种模式是很困难的。

在这里，现代哲学亟须其他可选择的模式，这种模式可使人们能够在他们各自的差异之中紧密地联合起来，而不用从这些差异中抽离出来。我自己在这里

要坚持的就是一个有这种特点的重要模式，我希望可以就此多展开些论述。它在赫尔德(Herder)与涂尔干(Durkheim)那里已经被提及，尽管他们二人在其他方面分歧很大。其核心思想是：人们不仅仅可以无视差异而联合，也可以因为差异而联合。他们可以感觉到差异丰富了每个部分，他们的生活在孤独中比在互相联合中更狭隘、更空虚。从这个角度来说，差异意味着互补。

这可以成为一个强有力的个人自由理论的基础，我们可以从洪堡(Humboldt)的《论国家行动的界限》(*On the Limits of State Action*)一书中看到。这种自由理论不是像古典的消极自由至上主义那样认为自由是一种权利，源于不可转让的每个个人选择自己目标的权利。而是像洪堡所认为的那样，每个人至关重要的道德利害存在于别人的真实的发展之中。洪堡接受了歌德(Goethe)的原则：我们需要降低自己才有望实现点什么。由于每个人只能实现人类的一小部分潜能，只有生活在与他人——这些人走了不同的道路——紧密相联的团体中，我们才能从全部范围的人类成就和能力中获益。试图强迫所有人变得一致就是宣判我们自己将过更狭隘、更劣等的生活。

一种对于人类生活特定的神学理解是这种自由理论的一个历史来源，特别是基督教。也许洪堡不再从这方面汲取资源，但赫尔德则清晰地表达出来了这一点。它的要点是：人性并不能从单个的个人，而是从所有人的共同体中才能被实现。人性的本质在原则上甚至都不能由单个的人在其自己的生命中实现。这并不是由于人此生的有限性和局限性，因为不可能通过把别人的生活按其原样与这个人的生活放在一起就可以去弥补一个人的有限性，除非人类的多样性枯竭了。人性的完满并非是不同生命之间的累加，而是相互之间的交流和联合。人类只能是共同而不可能单独实现完满。赫尔德采用的画面是一个合唱队，或者我们可以说像是一个管弦乐队。最终的完美来源于不同的声音或乐器相互交融之时。这种完美是在他们之间的空间中被创造出来的。其背后的神学可以在重要的基督教教义中找到根据，比如三位一体(the Trinity)和圣徒相通(Communion of Saints)。

如果在这个背景下去审视我们想要追求的是哪种普遍共识——程序共和还是公民共和，我们必须选择程序共和就并不那么明摆着了。如果摆出这两种模式分别由什么来创造联合纽带，那么我想：忽视差异的程序共和有时似乎是显然该采取的模式，甚至是唯一的模式，而真实情况并非如此，最终程序共和也许更可能会变成一个纷争与不和的原因。为了不引起误解我应该再重复一遍，我的目的不是否定程序共和这个模式从来都不合适，相反，它通常是不错的。我所为之辩护的是某种更加复杂的、多层次的自由主义。

当看看两种模式在回应差异问题时无处不在的对比，这个问题就显现出来

了。程序的模式要求我们在政治—法律上对待别人的时候要从差异中抽离出来,它有两种根据:在政治上,因为考虑差异会激起怨恨,或引起分裂,或产生不公平,或导致这些问题的某种混合;在其下的(康德主义的)哲学人类学基础上,因为对人真正重要的是能与别人共有的东西,即选择自己目标、指导自己生活的能力以及自主性。这个模式不鼓励我们去了解别人的人生观。确实,有时候我们知道的越少,越容易公平地对待别人,因为他们实际观点的攻击性是如此之强,以至于当我们知道了他们全部可憎的观点时便很难再忽视它们了。但应该"恨罪恶,爱罪人"。康德式的圣贤并不把目光集中在大多数人为自己构造的并不那么有教育意义的人生观上,而是坚定地聚焦在这样一个观点上:自主行为体最终对他们自己的人生观负责。

另一方面,在某种程度上,另一个模式在其运行中却强烈地刺激人们去了解他人。例如,这是伽达默尔解释学背后的一个强有力的推动力,从这个角度来说是十分赫尔德式的。这种解释学的一个原则是:不可能同时不改变一个人对自我的理解而实现其对他人的理解。因为首先阻止我们理解他人的,正是我们自己狭隘的世界观以及那些我们用来理解自己生活的自明概念对我们自身的内在、无意地束缚。如果成功的话,尝试理解他人会导致"视野融合",它是一个对许多基本事物更加宽广的预设,其中,他人的存在方式可以没有丝毫曲解地属于多种可能性中的一种。当然,这意味着我们的方式也是多种可能性中的一种,而这恰好促成了自我理解的革命。

这种离心当然可以被看成一种损失。但很明确,伽达默尔没有这样看。我认为这是一个表明他站在我所极力论证的赫尔德—洪堡传统立场上的证据。坦率地、目的论地讲,我们注定要相互理解,这种相互理解就是增长,就是完成。

我已经探讨过两种模式,但模式并不是人本身。大多数人对每种模式都采取一部分。我们不同地对待不同的差异。没有任何人是一个如此纯粹的康德式的道德行为体,以至于他不能认识到差异可以补充自己并按此去行动。所以重要的问题是我们应该如何解决这些具体的实情。人类联合的不同模式(被看做支配性政治原则)决定了不同的路径。

但这里的问题是:关于这两种模式的讨论如何证明程序共和模式并不是在差异问题的处理上最好的那种?这里,我不得不说出一个明显的事实:没人设计出可以被所有人认为是中立性的一套程序。程序、权利纲领、分配原则等等的核心是:不进入生活方式的实质性差异这个棘手的领域。但实际情况绝不保证这样就一定可以。

美国人的例子是十分雄辩的。"政教分离"原本应该是一个在不同群体之间中立的程序性行动,结果却完全对不同理解敞开了大门,而其中的一些理解在一

些重要的社会行动主体看来根本谈不上中立。关于"学校祈祷"的争论是一个这方面的例证。坚持程序的解决方法——在学校祈祷案中是一个"赢者全赢"的宪法判决——完全是最大化地激起分歧,最终的事实也的确就是这样。而且与建立在对立要求之间、商讨和妥协之上的政治性解决办法相反,两边的人都没有机会去了解对方的要旨。更糟糕的是,由于输家的要求被宣布为不合宪法,他们的诉求以一种在美国社会有深度共鸣的方式丧失了其合法性。不仅仅不能给你你想要的,而且你想要它的话你就很原始、很非美国。简言之,因为严重地依赖基于宪法的司法决议,当今美国的文化斗争早已恶化而不是调和。

我只能停在这样简略的叙述而不能再深入细节了。我的重点当然不在于揭示程序的方法无论怎么样都是不好的,我只是想展现它可以变成什么样子,然后我们才可以在这个讨论中再引入一种健康的经验主义。

重新定义政治认同

我第二个简要的观点与常被称为"多元文化主义"的东西有关:在美国大学里流行的文化与认同的争论,其中的言论充满了历史的不满和被压迫感。

大多数争论似乎显然是毫无结果的,甚至是具有破坏性的,但这值得一探究竟。在此背景下,"承认"这个问题的斗争经常站在受害者(victim)的立场上。由于一些深层次的原因,受害者的角色在我们今天的文化中享有巨大的威望,我不准备深入阐述这些原因。尼采毫无疑问地指出基督教是这个现象的源头,在某种程度上他应该是正确的;但显然并非基督教世界的所有世纪都是如此。相反,在最近以前,强大、成功的人从没想要将自己装饰成受害者、受难者的样子。现在似乎每个人都想竞争"最大痛苦的忍受者"这一殊荣。

将自己描述为其对话者的受害人,对于我们正在探讨的事业来说完全是毁灭性的;那是对于我们共同的政治事业——可以产生相互信任和共识——的新理解的再创造。它本来需要坦诚地相互交流,但是在控告别人的受害者和被控告为压迫者的人之间,不存在双向的交流,只有单向而已。它的目的在于被指控者应该最终认罪并忏悔,或者予以赔偿。

的确,这也许可以是一个历史上有过极大不正义的共同体中某些合作的开端。但受害者的指控本身并不能构成整个事业的基础。它没有假定一个普遍共识,而是预设了一个非正义与其所带来的麻木所造成的巨大裂缝。其结果是这些群体在公共讨论中仍然停留在受害者的角色中,他们永远将在至多算作初步的行动中滞留,永远也无法加入共同背景、相互信任、普遍共识的实际创造中去。

这就是为什么那么多控诉式的辩论毫无结果的原因。人们僵固于受害控诉

者的立场上，根本无法预想新形式的合作基础。确实，人们经常认定任何这种基础都是不可能的，因为一切都被描述为权力的争夺，那些以前的统治者应被他们的反对力量推翻。这个观点没有为在一个非剥削的共同事业中的真诚合作留下任何余地。

为了收取最大的成效，论述这些对政治生活的再定义，首先要对程序模式的普遍适用性采取怀疑的态度；其次，要清楚认同斗争的某些特定模式的毁灭性。这看起来是两种截然不同的处方，确实它们要处理的对象是完全不同的。“后现代主义者”和“文化多元主义者”与“自由主义者”经常被保守主义者放在一起封杀，但没什么比这更不公平了，与后现代主义者指责压制性的右派相比，他们更加热情地攻击不幸的自由主义者。但我仍然想论证二者之间存在共同之处；他们的目标部分相同。在基础上，受害控告者的话语与程序自由主义来自共同的哲学渊源。具体地说，他们共享消极自由——唯意志论者的自由观，以及对赫尔德—洪堡联系纽带模式的敌意。或者可以这样说，后现代主义者话语里的政策经常与他们的敌人——程序自由主义者——共享上述的特性。

这里无法详细地探讨这个问题。让我举出一个其著作与这个领域关系密切的哲学家：米歇尔·福柯(Michel Foucault)。福柯是一位重要的自由理论哲学家，尽管他在其生涯的大部分时候否认这一点。他宣称要撕开统治的面具、揭露统治关系，包括受害者对权力关系的内化；尽管他经常宣布权力没有对象，但权力显然有受害者。无论是否直接出现在其文章之中，这些分析的道德意旨是隐含在他语言之中的。这些分析为受害者索求反抗的话语，从现行权力结构完全的掌控中脱离出来，特别是从它对我们自我理解的牢固控制中解放。福柯自己在政治和公共生活中的作为显然支持了这个诠释。

在他生命的晚期，在他的《性经验史》最后几卷以及在最近的访谈中，福柯更加清楚地表达了他的自由观：建立一个相对而言不被现行权力结构控制的身份认同。这显然是一个消极的概念，这是福柯在他逝世前一年伯克利的访谈中清楚地表达的，我们许多人一起参加了这次会见。[①]

福柯的影响，至少是与此相近的立场，显然影响了女权主义者理论的构建、同性恋者的解放以及对“异类”进行承认的要求。他强调了压迫关系以及对压迫关系的消解，目标似乎是人或群体将实现完全的自主，将不再被控制或受影响。这个斗争不会有这样一些目的，即在以前的支配模式下的行为者或群体可能会基于一个更好的基础而重新联系起来。在这类立场下，常见的策略是求助于受害者情景。于是历史经常被用这样一种方式描绘，以至于使一个新的联合模式

---

① See Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), pp. 373—80.

变得不可想象，更不用说双方都需要这种联合从而变成完满的人。

这又回到了我上面提到的另一方面，拒绝赫尔德—洪堡互补性的观点。某种意义上，它比消极自由更能抓住福柯的主张的基本结构。福柯从没有将认同的相互渗透描述成一种潜在的获益。从这个角度来看，他是一位最深刻的反对话式的思想家。与其说他提出一个清晰的论点去拒绝一个对话式的观点，倒不如说在不同的写作时段里，他提供的关于身份认同的发展的故事总是代表着这样一种对身份的定义，即身份是由入侵式权力结构中的他者所定义的，而对此最好的反应必须是反抗。

因此，他在著作《规训与惩罚》[①]中讨论了出现在17与18世纪的多种规训模式：广场游行、精神病院、监狱——所有形式的控制。人们用来自治的集体纪律的发展、在清教社会中公民自由的现代重建都不在福柯的历史图景之中。汉娜·阿伦特所定义的权力——人们通过共同行动中的联合而创造出的增加了的能力——也完全不在他的图景之中。福柯认为这种事情都是一种幻想，他在伯克利与我们做的访谈中表述得十分清楚。

相反，福柯对唯一健康的身份认同之构成模式的界定，即在审美维度上对自我的定义[②]，是一种完全个人的行动，一种可以相互学习但不需要联合起来的孤独能手的实现。再也没有比这个离赫尔德—洪堡观点更远的了。

但也许只有这样才能够分辨出多元主义的创造性模式与毁灭性模式。很简要地说，判断在这个名号下的不同政策的一般标准是：政策的目标是什么？它是旨在修复这样一个大家庭，在其中，我们对对方的需要可以得到满足而不用被压迫和排他性扭曲？或者，诉求的表达方式是否指向孤立自足的解放，而这种解放被当做充分的解决途径？或者更糟糕的，纵然这个解放实际上不能实现，从而反抗注定要在无尽的控诉的仪式中永远重复，它仍然指向这条路？

为了对抗民主排他性的危险和诱惑而重新定义政治生活的斗争在21世纪无论如何将更会加剧。不存在简单的解决方案，也不存在在这个斗争中成功普遍适用的公式。但至少我们可以避免过度乐观的自我感受以及不合适的哲学观点所造成的阻碍。这意味着，首先，看到民主政治所包含的排他性的冲动及其包容性天职；其次，要在不受我们时代的一些强有力的哲学幻觉的影响下战斗。这篇文章就试图在这两方面把我们的思想向前推动一些。

---

① Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1976).

② See Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2d ed. (Chicago 1983), p. 237.

·专题研讨·



奥克肖特的霍布斯研究

陈　伟*



内容提要　奥克肖特十分重视霍布斯的学说。他强调要将霍布斯放到西方政治哲学的深远背景中去理解，并指出霍布斯学说代表了西方政治哲学三个传统中"意志"与"人造物"的传统，"利维坦"堪称一个关于文明的神话。特别是，奥克肖特批评了那种认为"霍布斯学说不属于任何传统"之谬见。霍布斯学说对奥克肖特的"公民联合"理论有极大影响，奥克肖特对政治中理性主义的批判也与他的霍布斯研究有渊源。与施特劳斯等人的霍布斯研究相比，奥克肖特对霍布斯的理解与诠释，更符合霍布斯学说之真精神。

关键词　奥克肖特　霍布斯　施特劳斯　公民联合

迈克尔·奥克肖特(Michael Oakeshott)和托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)是西方思想史上两位伟大的政治哲学家，他们都是英国人，一个来自20世纪，一个来自17世纪，相隔三百余年。奥克肖特评介霍布斯、诠释霍布斯，与霍布斯进行跨越时空的对话，这样一个思想史事件令人着迷。探讨奥克肖特的霍布斯研究，不仅有助于加深我们对霍布斯政治思想的理解，同样有助于丰富我们对奥克肖特政治哲学的认识。奥克肖特是如何诠释霍布斯的，在何种意义上奥克肖特称霍布斯代表着西方政治哲学的一个重要传统，霍布斯研究对奥克肖特学术思想的发展有何影响，或者说，在霍布斯那里奥克肖特获得了哪些启迪，本文试图探讨这些问题。

就理解奥克肖特的政治哲学而言，霍布斯与奥克肖特的关联是一个具有争议的话题。从奥克肖特的受教育背景及其政治哲学展开的历程，人们不难看出

---

* 陈伟，中国人民大学政治系副教授。

奥克肖特深受黑格尔的影响[①]，但是，奥克肖特同时也非常重视霍布斯。因之，诠释者围绕奥克肖特思想中霍布斯主义和黑格尔主义的张力，便产生了不同的看法，有学者认为奥克肖特的学说受黑格尔的影响是主要的，有学者则认为霍布斯对奥克肖特的影响更大，还有持中间立场的学者认为，奥克肖特思想中的黑格尔因素和霍布斯因素并不像人们通常理解的那样处于对立紧张之中。[②] 考察奥克肖特的霍布斯研究，对于廓清上述问题也具有重要的理论意义。撇开黑格尔与奥克肖特的关联不论，笔者试图阐明，在何种意义上，我们能说奥克肖特的政治哲学与霍布斯学说同属一脉。

奥克肖特关于霍布斯的直接论述主要涉及下列文本：奥克肖特曾为列奥·施特劳斯(Leo Strauss)所著《霍布斯的政治哲学》[③]写过书评，这篇书评表达了奥克肖特对施特劳斯的霍布斯研究的评价，其中自然包括奥克肖特对霍布斯的理解；1960 年，奥克肖特也曾专门发表过一篇题为《霍布斯著作中的道德生活》(The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes)的论文；1974 年，奥克肖特还曾为另一本研究霍布斯的专著写过题为《逻各斯与目的》(Logos and Telos)的书评[④]；此外，奥克肖特曾经为霍布斯的《利维坦》写过导读性文字。[⑤] 奥克肖特论霍布斯的论文大多收入奥克肖特的《霍布斯论公民联合》[⑥]一书，该书收录了《〈利维坦〉导读》《霍布斯著作中的道德生活》《施特劳斯博士论霍布斯》以及他在 BBC 广播电台所做的题为"利维坦：一个神话"(Leviathan: A Myth)的谈话。

奥克肖特的著作风格，是以言简意赅的方式对深奥复杂的问题进行诠释，他并不致力于成为一个霍布斯专家，但奥克肖特写作的有关霍布斯的论文，却是他长期深思熟虑的结果，他以深厚的政治哲学功底及良好的学术素养，为人们提供了一幅独特的霍布斯肖像。正因为如此，奥克肖特为数不多且篇幅不长的几篇关于霍布斯的论文、片段甚至书评，也成了西方霍布斯研究界的重要文本。在本文，笔者将首先介绍奥克肖特是如何理解霍布斯学说的，而后揭示奥克肖特诠释

---

① 奥克肖特早年便熟悉康德与黑格尔的哲学，并且曾于 20 世纪 20 年代求学于黑格尔的母校图宾格大学。他于 1933 年出版的哲学著作《经验及其模式》深受黑格尔《精神现象学》的影响。参见 *Political Thinkers: From Socrates to the Present*, edited by David Boucher and Paul Kelly, New York: Oxford University Press, 2003, p. 460。

② 参见 Wendell John Coats, Jr., *Oakeshott and His Contemporaries*, Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press, 2000, p. 57。

③ 〔美〕列奥·施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，申彤译，南京：译林出版社 2001 年版。

④ 奥克肖特所评的著作是托马斯·斯伯拉根(Jr. Thomas Spragens)写的《运动的政治学：托马斯·霍布斯的世界》(*The Politics of Motion: the World of Thomas Hobbes*)，该书评后来收入奥克肖特的《政治中的理性主义及其他论文》一书中。参见 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund, 1991, pp. 351—359。

⑤ 该导论中译见《现代政治与自然》，上海：上海人民出版社 2003 年版，第 169—241 页。

⑥ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975.

霍布斯背后体现了他何种政治哲学关怀，或者说，奥克肖特的霍布斯研究对于他本人政治哲学的展开产生了哪些影响。

一、奥克肖特笔下的霍布斯

对于17世纪英国内战时期托马斯·霍布斯的学说，中国学人并不陌生，人们通常会这样描述《利维坦》的基本理路：霍布斯基于自然状态中的个人推导出“利维坦”这一现代主权国家。霍布斯首先为人们描述了一个“一切人反对一切人”的战争状态，从这种战争状态出发，霍布斯强调人们出于对暴力死亡的恐惧，在理性之光的照耀下，最终交出杀人的权力，决意服从共同的权威以求得和平，伟大的利维坦、“尘世间的上帝”、“人造的人”由此诞生。[①] 霍布斯如此构建利维坦，其间脉络清晰可见。但是，如何理解霍布斯学说的深意，奥克肖特有自己的看法。

奥克肖特认为，在霍布斯所描绘的自然状态中，人对暴力死亡的恐惧与人对荣耀（pride，或译为“骄傲”）的追求是联系在一起的，恐惧与荣耀处于一种张力之中，人们往往只看到了“恐惧”，而未重视“荣耀”之于霍布斯学说的意义。奥克肖特注意到，霍布斯描述的自然状态中人对死亡的恐惧，并不是对死亡本身的恐惧，而是对“羞愧死亡”（shameful death）的恐惧。[②] 奥克肖特对霍布斯学说中“荣耀”的强调是为了表明，霍布斯描绘的自然状态中的个人并非贪生怕死之徒，相反，他们是一个个具有荣耀感、力求在人生这场竞赛中胜出的人。与之相联系，在霍布斯学说中，从自然状态推导出国家的诞生凭借的并不是理性（reason），而是激情（passion），利维坦的诞生不是自然状态中的人们理性算计的结果。自然状态中的人仍然具有荣耀感，他们一心想过有尊严的生活。然而，可怕的自然状况让人们认识到，在人与人的竞赛中，永远保持自己的领先不过是一种幻象，甚至性命也得不到保证。为了活命，人们愿意尊奉共同的权威，于是，自然状态转变成了“国家”这一特定的“状态”（state），追求荣耀的人也变成了驯良的人。[③]

照奥克肖特之见，霍布斯所构建的利维坦之特点在于，它既保证了个人的个性与自由，又保证了共同权威的存在。霍布斯是如何能做到这一点的？奥克肖特指出，这要归功于霍布斯的唯名论（nominalism）哲学。奥克肖特认为，霍布斯凭借晚期中世纪经院哲学的唯名论哲学，同时避开了对个人的单子式理解以及

① 参见〔英〕霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎亭弼译，商务印书馆1996年版。

② Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 88.

③ Ibid., p. 93.

视宇宙为一个整体的看法，从而使得构筑一个既有自由、又有权威的秩序成为可能，而其中间环节就是主权代表者的出现。[①] 在利维坦这个新联合体中，人们并非基于共同的目标而生活在一起，并非经由公共意志而凝合成一个整体，而只是由于有一个共同的代表者而成为一个整体，只是因为服从一个共同的权威而成为一个有联系的人群。显然，这种理论和后来卢梭的"公意"理论是十分不同的。[②] 需要指出的是，奥克肖特特别强调，霍布斯不是绝对主义者，而是权威主义者。[③] 对霍布斯来说，人的得救、人所面临的困境解决之道，不是宗教，不是知识，而是激情；不在于对激情的克制，而在于激情的完全实现。人的得救，在于不断获取他一直想要的东西。[④]

奥克肖特诠释霍布斯之独特之处，还在于他指出了霍布斯学说中所包含的"隐微教义"(esoteric doctrine)和"显白教义"(exoteric doctrine)。在奥克肖特看来，不少学者对霍布斯学说中含混甚至前后矛盾之处的批评是不恰当的，其根源在于没有注意到霍布斯写作的特定风格，那就是霍布斯的《利维坦》同时包含"隐微教义"和"显白教义"，同时使用两套话语。所谓两套话语，意指霍布斯自己的术语与当时流行的话语。[⑤] 奥克肖特提示，这种做法在英国思想史上也是有先例的，霍布斯之前的理查德·胡克(Richard Hooker)就曾做过这种努力，他通过调整自然法理论来论证公民服从的义务。霍布斯学说比胡克更为激进，但大体理路是一致的。所以，霍布斯采取两套话语体系进行著述显然是有意为之，霍布斯写作《利维坦》同时具有双重目的。一方面，《利维坦》是为了阐明霍布斯自己的政治哲学，它是霍布斯自身哲学体系逻辑的展开；另一方面，霍布斯是要针对流行的偏见，在当时的话语背景中表达自己的政治见解，其目的是为了向时人展示公民义务之所在，并在迷局中为人们指明方向。基于此，奥克肖特指出，霍布斯拥有两个教义，一是与他始终保持的怀疑主义相一致的政治哲学，一是向常人讲述的道理，这种做法正如柏拉图、马基雅维里甚至边沁的学说一样，都包含"隐微教义"与"显白教义"。[⑥] 可以看到，奥克肖特是非常重视霍布斯学说的历史语境(context)的，通过深入语境，奥克肖特基于对霍布斯学说中"隐微教义"与"显白教义"的揭示试图化解人们对霍布斯学说中某些看似矛盾之处的批评。

---

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 64.

② 参见〔法〕卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆 1980 年版。

③ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 67.

④ Ibid., p. 78.

⑤ Ibid., p. 125.

⑥ Ibid., p. 126.

二、评施特劳斯的霍布斯研究

1960年，奥克肖特写了《霍布斯著作中的道德生活》，主要围绕道德和政治的关系对霍布斯学说展开讨论。关于霍布斯，以斐迪南·滕尼斯、施特劳斯为代表的一些学者倾向于将其置于西方政治思想发展“古今之争”的背景中去理解，他们认为，霍布斯学说代表了现代人的堕落，霍布斯降低了政治的标准，关于利维坦的学说是对古典德性的背弃。在这里，我们不妨结合奥克肖特对施特劳斯的批评来看相关论述。事实上，施特劳斯对霍布斯的诠释是奥克肖特所批评的三种诠释霍布斯的路径中的第一种，也是他认为最为站不住脚的一种。[①] 20世纪30年代，施特劳斯将霍布斯视为现代政治哲学的代表。以施特劳斯之见，霍布斯的首要贡献在于他在自由主义历史上的位置。霍布斯表达了一种全新的道德观，他以资产者道德（bourgeois morality）代替了贵族德行（aristocratic virtue）。[②] 霍布斯与传统的决裂，也正是他此种全新的道德态度使然。霍布斯的政治哲学的真实而原初的基础正是那种“全新的道德态度”。[③] 奥克肖特不同意这种看法，他认为霍布斯学说中并不包含一种施特劳斯所说的“资产阶级道德”。如何理解这一判断呢？奥克肖特指出，诚如施特劳斯所言霍布斯不是自然哲学家，但是，奥克肖特认为，霍布斯也不是一位道德哲学家。[④] 照奥克肖特之意，霍布斯关心的只是在宗教改革、英国内战的语境中，在没有道德根基的情境下秩序如何建立的问题，只关心市民法的问题。对个人如何规划自己的生活，霍布斯未置一词，换言之，《利维坦》并不致力于阐发任何具有确切内容的道德教义。值得一提的是，奥克肖特的批评为施特劳斯所接受，[⑤]施特劳斯对自己的霍布斯研究后来有所修正，晚年施特劳斯把“现代性发起人”的头衔给了马基雅维利，而不是霍布斯。[⑥]

什么是道德生活？奥克肖特说：“道德生活是人与人之间的生活（a life inter homines），即使我们可以为道德寻找一个遥远的背景（如上帝的意志），道德行为关涉的总是人与人之间的关系”[⑦]，并且“只有当人的行为摆脱了自然必然性

---

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 121.

② 参见〔美〕列奥·施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，申彤译，南京：译林出版社2001年版，第53页。

③ 同上书，第129页。

④ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, pp. 146—147.

⑤ Wendell John Coats, Jr., *Oakeshott and His Contemporaries*, Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press, 2000, p. 59.

⑥ 参见〔美〕列奥·施特劳斯：《关于马基雅维里的思考》，申彤译，南京：译林出版社2003年版。

⑦ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 80.

(natural necessity)的束缚时,道德生活才会出现"[1],这意味着,只有在人可以进行选择时道德生活才会出现。因此,道德行为是"人的技艺"而非天性使然,它是一种习得的技艺的运用,这种技艺不是知道如何获得需要的东西,而是知道如何按应该做的那样去行为。[2] 基于这种道德概念,奥克肖特提出了三种类型的道德——诉诸共同体纽带的道德(the morality of communalities)、推崇个人的道德(the morality of individuality)和讲求共善的道德(the morality of the common good)。[3] 当然,他也指出并非仅仅存在着这三种道德,但在欧洲文明史中,这三种道德比较重要。

第一种道德诉诸的是共同体的纽带,这种道德观强调,个人是共同体的成员,个人的一切活动都是围绕共同体而展开的,不存在为自己做选择的个人,因为个人为自己做选择的环境不存在。在这种共同体中,所有的决定都已经做出,人们的行为不是依据一般性的抽象规则,而是根据具体的礼仪;"应当做的"和"实际做的"难以区分,人的技艺表现得如同天性一般。不过,奥克肖特强调,它仍然是人的技艺而非人的天性,它不是人凭借理性设计的结果,而是无数次选择的产物,虽然人们可能已经忘却这种选择的起源。[4] 奥克肖特认为,这种道德是三种道德中最不重要的一种,它对现代大多数欧洲社会来说,基本上是过去的一种遗迹。[5]

第二种道德是推崇个人的道德,在这种道德生活中,单个的个人具有主权,人们不是为了追求共同的目标而相互联系在一起,而是在给予与索取的事业中结成某种关系,一个人的人生幸福主要取决于个人的选择。受到推崇的行为也是体现个人独特个性的行为,人存在的价值在于其个性的展示。在这种情形中,道德是具有个性的个人之间相互调适、容忍的技艺。[6] 这种道德是个人主义的道德。我们不难看出,它是与现代社会联系在一起的。

第三种道德是讲求共善的道德。在这种道德观中,个人具有一定的独立性,但是,当个人与社会发生冲突时,往往将社会的利益放在个人的利益之上,人们结合在一起是为了追求共同的事业。奥克肖特对此有一个比喻:在这种情形中,狮子和牛是彼此不同的,但狮子和牛之间不仅通过法律来约束,也存在一个单一

---

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 80.

② Ibid.

③ 奥克肖特关于三种类型的道德观的论述,另可参见〔英〕奥克肖特:《哈佛演讲录:近代欧洲的道德与政治》,顾玫译,上海:上海文艺出版社 2003 年版,第 16—28 页。

④ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 82.

⑤ 〔英〕奥克肖特:《哈佛演讲录:近代欧洲的道德与政治》,顾玫译,上海:上海文艺出版社 2003 年版,第 19 页。

⑥ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 82.

的、被框定的外部条件——狮子和牛必须一样去吃草。对人类事务来说，这种单一的外部条件就是所谓的社会的善、所有人的善、共同的善，道德就是这种外部条件实现与维系的技艺。[①] 这种道德本质上是一种集体主义道德，它是在反对个人主义道德的过程中发展起来的一种道德。

奥克肖特说，这三种道德在西方历史上都存在过，并且其间有某种先后关系。基于这三种不同类型的道德观之划分，如果说霍布斯持有某种道德学说，那么他显然应归入第二种道德即"推崇个人的道德"当中。奥克肖特指出，要理解这一点并不困难，因为就霍布斯生活的17世纪而论，个体的地位日益上升，人们对个体的感觉日益明显，个人开始致力于追求自己的幸福、独立经营自己的产业、对自己的命运负责，经济生活、宗教生活中的个体意识皆日益增强。[②] 霍布斯的个人主义与他所处时代的总体精神相契合。但霍布斯的独特之处在于他解释这种个体性(individuality)的风格以及处理与个体相关联的道德行为的方式，作为一名道德学家的霍布斯的出发点是人的个体性，以霍布斯的理解，他的第一要务就是要使这种个体性理论化，要解释其原因、内容及结构。唯有在此意义上，我们才可以谈论霍布斯著作的道德生活。[③] 照奥克肖特之理解，在霍布斯所展望的世界中，人与人和平共处，各自追求自己的人生理想，践行自己所认可的道德信条，这种生活便可以称作道德生活。霍布斯确认了能够为自己命运负责的独立的道德主体，构建了利维坦这一旨在使个人可以追求自己理想而不相互侵害的政治与法律框架。这种框架为个人有道德地生活提供了可能，但也仅仅只是"可能"。

奥克肖特在批评施特劳斯的霍布斯研究时还涉及施特劳斯关于《利维坦》中自然状态下"义务"问题的讨论。根据施特劳斯，霍布斯学说里面自然状态中的人，谋求和平的目的是为了保存自己的天性，保存自己是正义的，反之则是不正义的。每个人都有做正义之事的义务，而原则上除了维持和平之外则没有其他义务，道德行为是一种理性的行为。针对这种解读，奥克肖特批评道：第一，施特劳斯的霍布斯解读认为每个人都有保存自己本性的义务，而实际上霍布斯是说，每个人都有保存自己本性的权利而非义务，从中也推导不出任何义务；第二，施特劳斯认为人的义务行为是某种不自相矛盾的、理性的行为，但其实，霍布斯清楚地区分了理性行为与义务行为；第三，施特劳斯的解释没有认识到霍布斯学说中所包含的平等对待他人的道德行为，换言之，霍布斯学说中强调了个人与个人

---

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, pp. 81—82.

② Ibid., p. 83.

③ Ibid.

之间的完全平等，并以之为和平的基础，而施特劳斯并没有意识到这一点；第四，施特劳斯混淆了正义行为的原因与正义行为的动力。奥克肖特指出，害怕羞愧死去不是我们有义务寻求和平的理由，而只是我们寻求和平的动力。[①]

不过，需要补充说明的是，尽管奥克肖特从多个层面批评了施特劳斯的霍布斯研究，他同时也充分肯定了施特劳斯著作的成就。他称至那时为止施特劳斯的霍布斯研究具有第一位的重要性，他认为施特劳斯的《霍布斯的政治哲学》是"多年来论霍布斯最具原创性的一本书"。[②] 事实上，以笔者之见，奥克肖特与施特劳斯之间可以说是一种相互影响的关系。施特劳斯晚年曾表示最不满意于自己的霍布斯著作，他后来的研究多少也受到奥克肖特的影响；而前文所提及的奥克肖特在 20 世纪 60 年代从"隐微教义"和"显白教义"去解读霍布斯的《利维坦》，很可能是借用了施特劳斯的解经方法。[③]

三、利维坦：一种传统，一个神话

在《〈利维坦〉导读》中，奥克肖特首先肯定《利维坦》是西方文明史中的伟大著作，甚至堪称用英文写成的最伟大的著作，也因此宣称必须把这部著作置于最深远的政治哲学背景中去理解。奥克肖特着意强调的是，霍布斯学说有深远、广阔的政治哲学背景，并且，它本身也代表着西方政治哲学传统的一支。

奥克肖特认为，政治哲学在根本意义上包含着对人类生活普遍困境的思考，政治哲学家旨在寻求摆脱此种困境的出路。[④] 以奥克肖特之见，人类面临的基本困境无疑是普遍的，只是这种普遍困境在不同时代、不同地方的表现有所不同，霍布斯的《利维坦》当放在对人类困境及其出路的思考这一政治哲学大背景中去理解。奥克肖特此论，其实是将《利维坦》和柏拉图的《理想国》、奥古斯丁的《上帝之城》等伟大著作放在一起，将其视为对人类困境及其出路做出的深刻思考去理解。就这一点而论，《利维坦》体现了霍布斯作为西方伟大政治思想家卓尔不凡的努力。

以奥克肖特之见，霍布斯的努力体现了政治哲学家对永恒而普遍的问题的思考，并且，霍布斯思考问题的特定方式也并非没有先例。奥克肖特强调，霍布斯的努力承继着某种传统。在这里，奥克肖特多少也有针对列奥·施特劳斯之

---

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, pp. 100—101.

② Ibid., p. 142.

③ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

④ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 6.

意。因为在包括施特劳斯在内的不少诠释者看来，霍布斯学说没有传统，它是某种横空出世的新学说，标志着某种彻底的决裂。奥克肖特认为，这种看法是由于没有深入了解西方政治哲学传统而导致的，事实上，霍布斯学说是有传统的，只是论者不了解而已。奥克肖特尝言："霍布斯并不是一个弃儿，他是柏拉图、奥古斯丁和阿奎那的同道中人——尽管不是在教义上，而是在目的上。他们一直未能发现他的公民哲学所属的传统，这令他们误以为他不属于任何传统，没有先驱者或后继者。"[①]奥克肖特说得好，霍布斯著作是"过去"开出的花朵，是导向"未来"的种子。[②]

那么，霍布斯属于哪一个传统呢？奥克肖特为我们整理出了欧洲政治思想的三个伟大传统：一是以"理性"(Reason)、"自然"(Nature)为关键词的传统，这个传统来自古希腊，绵延至现代世界，一直未曾中断，其代表作是柏拉图的《理想国》；二是以"意志"(Will)、"人造物"(Artifice)为关键词的传统，它在古希腊有其渊源，又结合了以色列和伊斯兰思想的因素，在罗马法学家和中世纪学者那里仍有体现，罗马文明的政治法律理念和犹太—基督教关于意志与创世的政治神学理念，构成了一个自立于理性自然传统之外的传统；三是"理性意志"(Rational Will)的传统，这一传统自信可以综合前两个传统的优点而避免其不足，这种传统出现在18世纪，其代表作是黑格尔的《法哲学原理》。[③] 霍布斯的《利维坦》正是这三个传统中第二个传统的代表；事实上，奥克肖特不仅强调《利维坦》应当放到第二个传统中去考察，而且他认为《利维坦》是这一传统的最高境界、最佳表达，标志着这一传统最充分的发展。

霍布斯所代表的意志与人造物的传统，在古希腊其渊源即是伊壁鸠鲁学说。奥克肖特曾明确指出霍布斯与西方政治哲学中伊壁鸠鲁传统的联系。在评论施特劳斯的霍布斯研究时，奥克肖特认为，施特劳斯称霍布斯终结了古典自然法传统、开现代自然权利论之先河的论点存在问题。奥克肖特指出，现代政治哲学的本质，在于自然法传统与伊壁鸠鲁传统的融合。他写道："霍布斯的重要性在于，他在现时代首次试验培养了现代政治思想赖以嫁接的旧自然法理论，以创造某种更为整全与连贯的理论之'苗木'：在此之前以及此后，伊壁鸠鲁传统再未有过如此准确集中地解释与陈述。"[④]霍布斯于现代政治哲学确有贡献，但贡献只限于重申了伊壁鸠鲁传统，为卢梭、黑格尔等真正意义的现代政治哲学家作了铺垫。[⑤]

---

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 60.

② Ibid., p. 62.

③ Ibid., pp. 7—8.

④ Ibid., p. 158.

⑤ Ibid.

在1947年题为《利维坦:一个神话》的谈话中,奥克肖特同样表达了对霍布斯《利维坦》这部著作的总体看法。他认为,《利维坦》不是一部科学的著作,而是一部艺术或文学著作。霍布斯构建的"利维坦"表达了一种关于文明人与文明社会的想象,描述了"一个文明"的"神话",一个关于文明人如何生活在一起的神话。奥克肖特认为,文明在本质层面上不过是一种集体之梦。"一个地方的人民在世间的沉睡中所梦想之事便是其文明。这个梦的实质是一个神话,是对人的存在的一种想象性解释,是对人生奥秘的体悟(而非解决)。"①而文明中的文学作品并不是要打破这个梦想,而是永远地召唤之,在每一代人中再造之,甚至是要使人们梦想的力量更为强大。众人是这个梦的"奴隶",而艺术家则有相对的自由,他的天才是梦想着他在做梦。科学家则是梦想着自己清醒的人,科学是要揭开谜底,试图把我们从梦中唤醒,毁灭神话。伟大的文学作品通过唤起共同的梦想,使一代代人联结在一起。而科学的计划如完全实现,人们将不仅会发现自己于深刻的黑暗之中醒来,不光对梦魇无法忍受,而且会患上致命的失眠症。②基于这一理解,奥克肖特称霍布斯的《利维坦》承继了圣·保罗与奥古斯丁等人的事业,提供了对人生奥秘的想象性体悟,特别是个中包含了不完美的人如何创造文明生活的梦想。《利维坦》重申了人的渺小、不完美、生命有限,但同时也确认了人的重要性。这是"我们"的文明之梦的重要一节,自17世纪以来仍然不容许我们忘记。奥克肖特说,《利维坦》产生于科学席卷西方文明之前,它是传统神话力量的再现。"使《利维坦》远不止是一部哲学文献的,是霍布斯想象中深刻的逻辑,是他作为一位艺术家的力量。"③

四、霍布斯研究对奥克肖特的影响

考察霍布斯研究对奥克肖特政治哲学展开之影响,某种意义上也是对霍布斯和奥克肖特的政治哲学进行一种比较阅读,笔者认为至少有如下两个方面值得注意:

第一,霍布斯学说对奥克肖特的"公民联合"(civil association)理论有极大的影响,奥克肖特所理解的公民联合(又译为"公民结社")典型体现于霍布斯所构建的"利维坦"这一意象中。政治哲学处理人与人之间的关系问题,追问人与人如何共处、如何结合在一起,奥克肖特认为,有两种模式的联合、两种类型的关

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, pp. 159—160.

② Ibid., p. 160.

③ Ibid., p. 163.

系值得注意,这两种联合模式即事业联合(enterprise association,universitas)与公民联合(civil association, societas)。[①] 在事业联合中,人与人之间的关系是交易关系,例如市场中买主与卖主的关系、企业中雇主与雇员的关系,人们结合在一起是为了追求共同的目标,实现共同的利益。在这种事业联合中也会存在规则,但这种规则服从于联合体所要实现的目标。就个人而言,个人与事业联合体之间是一种自愿性的关系,个人可以自由地加入或退出这种联合体。而在公民联合中,则不存在共同的目标,成员之间是平等、自由的关系,个体有自己的个性。公民联合体贯穿着法治(rule of law)的精神,其中的"法"是抽象的、非工具性的法,法本身具有本真性,本身就是目的而不受制于任何其他后果,法是对某种关系的确认,不是用以实现某种共同目标的工具。[②] 需要注意的是,奥克肖特并不认为这种公民联合是理性构建的产物,他强调这种人与人之间的联合方式是近代欧洲早期历史给人们的"暗示"(intimations)。与事业联合中的自愿关系不同,公民联合中的关系是强制性的。[③] 如果说在事业联合中,"我们都是来自五湖四海,为了一个共同的革命目标,走到一起来了"(毛泽东语),那么,在公民联合中,我们来自五湖四海,却没有共同的目标,只为和平地生活在一起,而共同服从同一个权威,同一套规则。

基于这两种人类联合模式的区分,奥克肖特对近代以来欧洲的国家观念做了梳理。奥克肖特强调,近代欧洲的国家观可以分为两类,一类追求公民联合,其代表有霍布斯、洛克、斯宾诺莎、孟德斯鸠、托克维尔、柏克、康德和黑格尔等;另一类追求事业联合,其代表有加尔文、圣西门、马克思等。但奥克肖特同时指出,在现实中,任何一个现代国家都是两种联合模式的混合,其间也同时表现出两种不同的理论倾向——个人主义和集体主义。[④] 那么,奥克肖特本人的立场是什么?在笔者看来,奥克肖特站在了追求公民联合意义的国家一边,他与霍布斯、与个人主义政治理论家为伍。

第二,奥克肖特非常著名的对政治中理性主义的批判同样与他的霍布斯研究有渊源。明眼人不难看出,奥克肖特与霍布斯共享某种怀疑论的哲学以及对人性的"阴郁观感"。[⑤] 在奥克肖特所推崇的政治图景中,政治生活就像在大海

---

① See Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, New York: Oxford University Press, 1975.

② Michael Oakeshott, *On History and Other Essays*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, pp. 138—139.

③ 参见 *Political Thinkers: From Socrates to the Present*, edited by David Boucher and Paul Kelly, New York: Oxford University Press, 2003, p. 473.

④ 奥克肖特在《人的行为》第三章专门讨论了"近代欧洲国家的特征"。参见 Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, New York: Oxford University Press, 1975。

⑤ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 6.

中漂流，他有一段广为引用的话："在政治生活中，人们是在一个无边无底的大海上航行；既没有港口躲避，也没有海底抛锚，既没有出发地，也没有目的地。事情就是平稳地漂浮；大海既是朋友，又是敌人；航海技术就在于利用传统行为样式的资源化敌为友。"[①]奥克肖特所描绘的这种海上漂流的意象与霍布斯学说所展示的政治图景其意境是一致的，人们不难想到奥克肖特在《〈利维坦〉导读》结尾处引用的《庄子・大宗师》中的话："泉涸，鱼相与处于陆，相呴以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。"[②]在霍布斯意义的公民联合体中，不必谈同志情谊，不必谈荣辱与共，不必谈共同目标，个人只是追求自己的理想，享受自己的生活，自由自在，这就是"相濡以沫，不如相忘于江湖"。

当然，奥克肖特也不是全然接受了霍布斯关于个人和国家的看法。这集中体现在奥克肖特与霍布斯对于个人的理解是不同的。奥克肖特认为霍布斯的个人理论是不完整的，尽管这种不完整并不影响霍布斯整个政治哲学的大厦。霍布斯提供的是一种孤独、抽象的个人，而奥克肖特认为："个人是一种建制（constitution），是社会的创造物、法律的创造物，个人总是生活于一定的社会之中，他的欲求、情感、理念与智力在其构成上皆具社会性。既有的外在社会世界是个人存在的条件，如果个人从既有的外在社会世界中撤离，个人将会崩溃，恰如将一个人的身体放在真空中一样。没有什么比这一点更真切了。"[③]

五、结　　语

从奥克肖特对霍布斯的诠释中我们可以看到两位思想家共享的基本理念，当代英国政治哲学家约翰・格雷（John Gray）十分正确地将霍布斯与奥克肖特归为一个传统，认为霍布斯、休谟、奥克肖特等人代表了自由主义的一支，这区别于由洛克、康德、罗尔斯所代表的自由主义的另一支。[④] 从上文我们也不难看出霍布斯研究在奥克肖特政治哲学中所处的地位。

奥克肖特的霍布斯诠释不同于滕尼斯、施特劳斯等人的诠释，与施特劳斯等人相比，奥克肖特更注重在西方政治哲学广阔而深远的背景中去理解霍布斯，强调霍布斯所属的西方政治哲学中的"意志"与"人造物"传统。不过，虽然奥克肖

---

① 〔英〕奥克肖特：《政治中的理性主义》，张汝伦译，上海：上海译文出版社 2004 年版，第 51 页。

② Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 79.

③ Michael Oakeshott, rewiew of J. D. Mabbott, *The State and the Citizen*, Mind 57 (1949), 388—389. 转引自 Wendell John Coats, Jr., *Oakeshott and His Contemporaries*, Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press, 2000, p. 56。

④ 〔英〕约翰・格雷：《自由主义的两张面孔》，顾爱彬、李瑞华译，南京：江苏人民出版社 2002 年版，第 2 页。

特曾称霍布斯是“近代最后一个唯名论者”，但是他并未因此简单地视霍布斯为一位中世纪思想的继承者，从而罔顾霍布斯思想的原创性。事实上，奥克肖特是这么说的：“我认为称霍布斯是‘现代政治哲学的奠基人’是一种夸张。一个完全缺少自洽的自主意志哲学的作家，便缺少对现代政治思想而言最为重要的某种东西。不过，他确实是之后政治思想中某一本质元素的奠基者。”[1]这里我们也不难看出，奥克肖特与施特劳斯对“古今”分野之理解是不同的。在笔者看来，奥克肖特对霍布斯的理解，更符合霍布斯学说的真精神，他对霍布斯的诠释比施特劳斯关于霍布斯的论述更令人信服。

① Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 158.

论休谟对英国“乡村派”的批判

徐志国*



内容提要 在休谟生活的时代，英国政治思想界发生了乡村派和宫廷派关于“腐败”的论辩，整个公共领域也分化成两个相互对立的集团。休谟作为政治理论家积极参与了这场论辩。休谟对于以博林布鲁克为代表的乡村派进行了激烈的批判，并在此基础上分析了英国宪政危机产生的根源，提出了相应的宪政改革方案。从这次思想论辩中，不仅可以窥视出休谟对新哈林顿主义的批判和他对1688年宪政精髓和内在缺陷的认识，而且展示了休谟对于何为良善政治秩序及其实现路径的深刻理解。

关键词 休谟 乡村派 宫廷派 混合政府

在我国学术界，休谟(1711—1776)对于洛克社会契约理论的著名批判已经为人们所熟知。其实，休谟生前所批判的思想对象并非只有社会契约理论。在休谟生活的时代，英国还有两种十分有影响力的思想潮流，它们是古典共和主义理论和普通法思想。这两种潮流有着不同的思想渊源，在发展的过程中又逐渐合流，形成了17世纪末、18世纪初在英国一度颇有影响力的“新哈林顿主义”。①

“新哈林顿主义”构成了以博林布鲁克为代表的英国乡村派的思想基础。他们针对汉诺威王朝时期形成的辉格寡头政府，展开了激烈批判，认为辉格寡头对议会的“腐化”威胁了英国混合政体的平衡，使公民自由面临威胁。宫廷辉格也不甘示弱，起而为自己的“腐败”行为辩护。这样，当时整个英国社会分化成了两大对立的思想集团。休谟对这场争论十分熟悉，并且作为一个独立派人士积极地参与了这场论辩。休谟不同意乡村派的新哈林顿主义观点，认为这种思想误

---

* 徐志国，南京理工大学公共管理系讲师。

① 波考克说：“新哈林顿主义者的贡献在于他们改变了这一形象，而将哈林顿与英国的历史事实结合起来，认为英国的古代宪政本身就是一种波利比乌斯与哈林顿的混合宪政的例子。”J. G. A. Pocock, “Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”. *The William and Mary Quarterly* 22.4 (1965): 569.

解了英国政体性质,也错误地理解了宪政危机。于是,休谟就通过撰写六卷本的《英格兰史》和《政治论文集》以教育他们认识到自己思想的错误,正确理解英国的宪政制度,以免对英国政治的发展构成伤害。考察和认识休谟对乡村派思想的批判,探究休谟在论辩中所持观点的内在理据,不仅对于理解18世纪英国的政治思想史有着重要意义,而且提供了一个角度使我们得以认识休谟对于人类政治秩序的深刻见解。[①]

一、乡村派、宫廷派关于“腐败”的争论

在休谟生活的时代,德国的汉诺威王室继承了英国的王位。这一时期,由于1688年所确立的宪政体制对财产权利的保护,英国的商业发展十分迅猛,商业活动已经深深影响了当时的政治活动和公共政策。政治体制呈现出一些新的特点,其中最引人注目的现象就是出现了以沃波尔为首的辉格寡头对政府权力的长期把持。

辉格党的罗伯特·沃波尔被乔治一世任命为政府首脑。在从1721年到1742年的21年中,沃波尔成功地在英国建立起一个以他为首的“辉格寡头”政府,成为英国历史上第一位首相。沃波尔之所以能建立起寡头政府,有以下几点原因:第一,辉格政府在镇压了1715年詹姆斯党人叛乱之后,为了加强对议会的控制,强化政府统治,通过了《七年法案》,规定本届政府任期再延长四年,以后隔七年选举一次,并颁布一项法律,规定国王任命的上院新议员不得超过六名。[②]这个法案使得辉格党对政府的控制能力大大加强。第二,沃波尔作为一个实业家,通过处理南海股票危机上台,他面对托利党人的敌意,采取放弃意识形态的争论,而采用通过利益收买、操纵选举、官职授予等方式来控制议会,以及给予乔治国王丰厚的年金的方式取得他的信任与支持。第三,沃波尔重视商业发展,削减关税,刺激贸易,支持城市金融,厉行节约,减少税收,并且为保护政局稳定,与法国签订条约,奉行不卷入欧洲的政策[③],为英国创造了发展商业的和平国际环境。第四,乔治一世自幼在德国汉诺威长大,不懂英语,对英国并没有很多感情,再加上英国的宪政体制对国王作用的限制,乔治一世便将朝政全部委托给以沃波尔为首的辉格大臣。这样,沃波尔本人几乎决定了所有的重大国内政策,在驱

---

① 詹姆斯·摩尔认为:“休谟的政治思想最好被理解为是对古典共和思想的一种精心的回应。”见:James Moore, “Hume's Political Science and the Classical Republican Tradition”, *Canadian Journal of Political Science* / Revue canadienne de science politique, Vol. 10, No. 4. (Dec., 1977), pp. 809—839.

② 〔英〕温斯顿·丘吉尔:《英语民族史》,第三卷,薛力敏、林林译,海口:南方出版社2004年版,第677页。

③ 同上书,第682页。

逐了贵族唐斯汉德(Lord Townshend)之后,又几乎掌握了所有的外交政策。[1] 汉诺威王室就在英国开启了一个以沃波尔为首的,从1721年直至1742年的"辉格寡头政体时代"。

在这种政治形势下,英国社会逐渐聚积起了一些反对政府的力量,其中最为著名的就是由博林布鲁克为首的乡村派集团。博林布鲁克是一个托利党人,早年曾在安妮女王统治时期做过国务大臣,后因汉诺威王室继位,逃往法国。他与法国的詹姆斯王室有密切交往,在辉格政权发生"南海泡沫"危机时回国,希望托利党人能重新组阁,但未获成功。于是,博林布鲁克领导托利党人与议会中的一些不满现行政府的"老"辉格党人联合起来,组成了著名的"乡村派"来反对政府。[2] 博林布鲁克在1727年创建了《手艺人》杂志,该杂志到1741年已经成为最长久的和读者最广泛的杂志,乡村派的主要观点都通过该杂志表达出来。

博林布鲁克的思想属于新哈林顿主义,是普通法思想与古典共和主义思想的某种形式相结合的产物。他认为古代英国人就是自由的,人们生活在古典共和主义的混合政体之下,古代议会是自由的真正保证。这种体制的精髓在于它是一种混和了君主、贵族与民主的平衡政体,而独立的议会是这种平衡政体的核心,英国自由的本质是"自由的、经常的和诚实的选举以及独立的议会",[3]议会要由一些有独立性的"美德"的绅士构成。

博林布鲁克认为,英国古代的这种混合宪制与自由在近代被斯图亚特国王破坏了。1688年的英国光荣革命的本质就是复兴了这种"古宪法",重建了国王与人民的契约。[4] 在他看来,以沃波尔为首的辉格党人背叛了光荣革命的原则,因为他们一方面将议会选举的周期定的过长,议会中充满着平庸的人;另一方面英国王室在光荣革命后,议会所通过的财政法案使得政府变得越来越富,沃波尔又利用各种利益手段收买议员。在这种情况下议会丧失了独立性,完全操控在

---

① Isaa Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell University Press, 1992. pp. 111—113.

② 乡村意识形态出现在1675年之后的半个世纪中,它认为社会是由宫廷与乡村组成;政府是由宫廷与议会组成;议会分为宫廷派与乡村派。宫廷是行政组织。乡村由拥有独立财产的公民组成,其他人都是依附者。议会的事务是为了保存财产的独立,而人们的自由与人类的优越是建立在后者之上。行政的事务是进行统治,这是一种合法性的活动;但是统治需要行使权力,而权力有一种腐化的自然倾向。重要的是监督政府而非支持它,因为独立性的保存是最终的政治之善。英国存在一种古代宪政,它包含于政府各组成部分的平衡之中,也包含于议会对于行政监督作用的平衡之中。但是行政拥有使议会脱离其功能的手段。J. G. A. Pocock, "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century". *The William and Mary Quarterly* 22.4 (1965): 565.

③ Bolingbroke. *Bolingbroke Political Writings*, Cambridge University Press, 1997. p. 101.

④ 博林布鲁克说:"是革命改变了我们老的宪政,将它变成一个更好的宪政,还是仅仅复兴它,将之带回第一原则,更接近原初的制度。在这儿应当没有分歧,我认为是后者。Bolingbroke. *Bolingbroke Political Writings*, Cambridge University Press, 1997. p. 82.

沃波尔政府手里，整个英国体制的力量大大向国王倾斜，使英国的混合政体面临威胁。沃波尔这种统治方式已经打破了英国古典的以议会为中心的混合政体，使得英国政府面临陷入专制的危险。

为了拯救宪政危机，博林布鲁克认为必须求助于不腐败的人民本身，[①]应当建立一个以新哈林顿主义思想为基础的爱国主义政党联盟。博林布鲁克区分了“政党”与“派系”，呼吁建立一个“爱国者”的政党代替派系。他说“政府只有两种人组成，一种人是追求自己的狭隘的或是社会的片面的利益，叫做派系，另一种人是寻求整个民族的利益，叫做政党”。[②] 乡村党人可以为革命后的辉格党与托利党提供一个合作的平台，建立一个维护民族利益的爱国主义的政党。他呼吁议会要进行三年或每年一次的议会选举，通过选举将爱国人士选入议会，这样就能保证议会的独立性不受行政机关的控制。

宫廷辉格不同意乡村党人的上述批评。他们认为不存在所谓的古代宪制，1688年之前根本没有对自由的保障；判断目前行政好坏的标准不应当根据一些神秘的无用的原则，而是应当根据它是否有能力成为一种有效及有益的政府。[③]以腐化等手段保持政府权威是十分必要的，因为否则就无法形成一个强有力的行政权力，无法保持英国的商业及海外利益。

沃波尔与博林布鲁克一样认同混合政体的原则，认为宪制应当实现君主制、贵族制和民主制三个部分的平衡，可是他认为政府的三个部分是不能够完全独立的，否则它们将相互斗争，最终以一方压倒另一方，无法保持政体的平衡。沃波尔认为，1688年所确立的英国政府是一种与古代政府完全不同的全新混合政府。在这种体制下，下议院处于主导地位。下议院现在拥有全国17/20的土地，掌握了国家的财权。国王不再占有大量的土地，任何开支费用都需从下议院获得，如果议会不肯给予国王必要的支持，政府将无法完成必要的行政职能。因此，为了完成行政机关必要的职能，只有利用国王处理荣誉职位、利益分配、行政职位、军事和教会职位的特权来收买与腐化议员才能保证君主在宪政体制中的平衡地位。[④] 如果不运用这些手段，国王将完全会屈从于下议院的权力，从而使混合政府的平衡被打破。在这样的理论指导下，沃波尔为政府的“腐败”行为辩

---

① Bolingbrok. *Bolingbroke Political Writings*, Cambridge University Press, 1997. p. xviii.

② Isaac Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell University Press, 1992. p. 158.

③ David Fate Norton, (eds). *The Cambridge Campaign to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 298.

④ Isaac Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell University Press, 1992. pp. 122—123.

护，他说："腐败创造了一个健康的政治体系"[1]，只有通过"腐败"，才能化解两党高度的意识形态分歧，避免国家分裂。

沃波尔同样也有一些支持者，他们围绕者"腐化"问题与乡村党人进行了范围广泛的争论，内容涉及常备军、新的依赖债券谋利的阶层及公共政策的利益导向等方面。

二、休谟对"乡村派"的批判

休谟对于乡村派和宫廷派之间的争论显然倾向于宫廷派一边。不过，休谟的批判并不是站在党派立场上的，而是以一个政治哲学家的身份对双方的观点进行分析，他的目的是让当时的英国人更好地理解英国的宪政，从而更好地保护和完善英国已经建立起来的自由制度。休谟认为乡村党的观点有着更大的危害性。他的批判主要表现在以下一些方面：

1. 休谟首先对于博林布鲁克和沃波尔这两个人都有批评，但他对前者更持否定态度

休谟认为博林布鲁克一个虚伪的派系分子，他在给一个法国友人的信中说："博林布鲁克的后续著作最终向世界证明：他是一个没有品德的人，应对派系的流行承担责任。从来没有看到这么多卷的著作，包含着这么少的内容和教育意义：充满着这样多的自大和辩解"，"当他背叛和利用每个相信他的人，原谅他的人或者他对之有义务的人，他是一个英雄，一个爱国者，一个哲学家，这个时代最伟大的天才……我们已经发现他是这个世界最坏的人和最坏的作家。"[2]而休谟对于沃波尔的评价则较为温和，他在《罗伯特·沃波尔的性格》这篇论文中说："他的首相工作对他的家庭而不是对公众更有利，更有利于这个时代而不是后代，其坏处更多地来自于坏的吹捧而不是真正的不公平。在他的时代，贸易变得繁荣，自由衰退了，学术走向毁灭。作为一个人，我爱他；作为一个学者，我恨他；作为一个英国人，我希望他平静地离开。假如我是任何一个议会的成员，我将投票让他离开，但是我很高兴看见他退休，在安宁和快乐中享受剩下的时光。"[3]休谟这篇两页的论文是在1741年发表的，而沃波尔在1742年就下台了，休谟也为此获得了相当大的声誉。不过，当后来沃波尔已经下台之后，休谟就将这篇论文

① Isaac Kramnick, *Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell University Press, 1992. p. 121.

② David Hume, *The Letters of David Hume, Volume I*, Edited by J. Y. T. Greig, Oxford at the Clarendon Press, 1932. p. 208.

③ David Hume. *Essays, Moral, Political, and Literary*. [1777] ed. Eugine Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1987. p. 576.

变成了一个注解，以后又完全删掉了。休谟还承认自己当时的批评有些过头。

2. 休谟认为所谓的“乡村派”在本质上是政治生活中十分有破坏性的“原则派系”

休谟将人类社会的派系分成四种类型，即“私人派”“情缘派”“利益派”和“原则派”。休谟认为前两者在现代政治生活中的作用不如后二者大，因此他对当时英国社会的派系论述主要着重于“利益派”和“原则派”。休谟认为“利益派”是较合情理的，因为它能真正地与人们的幸福相联系，而且不同的派别间也能展开合作。休谟反对的是“原则”派系，因为固守僵化的原则将使得派系之间无法妥协，从而可能导致社会分裂。

在这种关于派系的理论指导下，休谟对斯图亚特王朝以来的主要政治派系进行了分析。休谟认为，英国在1640年至1660年的内战期间，形成了由议会构成的乡村派和由国王宫廷构成的宫廷派。议会和宫廷双方都是原则派，议会坚持清教主义及古典共和主义式的自由原则，而宫廷坚持君权神授原则，双方的斗争不是因为利益引起的，而是因为原则的不同引起的，因而不能够达成妥协，最终只能以流血的内战告终，休谟描述道：“于是对君主制更为热忱赞同的人宣布拥护国王，热烈支持自由的人则站到议会一边。双方获胜的机会几乎相等，利害关系在这场斗争中影响不大。因此圆颅党（议会）和骑士党（国王）都只是原则性党派。他们没有一个否定君主制或自由，但前者最倾向于我们政体的共和制部分，而后者则最倾向于君主制部分。”[①]1660年斯图亚特王朝复辟之后，议会由此发生了分化，其中一个派别支持国王的权威，另一个派别支持议会的权力，这就是托利党和辉格党的起源。休谟认为托利党和辉格党当时既是原则派也是利害派，这两种原则渗透到一起，党的高层领导人主要是利害派，因为这涉及官职的争夺，而低层的党员则是原则派，他们参与某一党主要是出于原则的考虑。辉格党中原则性较强的莎夫茨伯里伯爵和西德尼等极端倾向导致了“排除法案”和刺杀阴谋，而詹姆斯国王的天主教原则使得辉格党和托利党都无法接受，最终以光荣革命的结局告终。休谟认为，光荣革命实际上是两党因利害而暂时放弃原则相互妥协的结果。不过，这并不表明光荣革命之后，两派的原则化倾向完全消失。

休谟认为，沃波尔宫廷辉格掌权以后，沃波尔以实利原则来处理两派之间的意识形态分歧，体现了汉诺威王朝政党的“去原则化”倾向。沃波尔为了处理商业、贸易等发展事务，必须取得议会的支持，而当时的议会中有相当多的人还有着“原则派”倾向，沃波尔没有别的办法，只能通过利益收买的办法以取得议会的

① 〔英〕休谟：《休谟政治论文选》，张若衡译，北京：商务印书馆1993年版，第149页。

多数，从而才能保持足够的行政权威。休谟认为，博林布鲁克试图以古典共和主义的“新哈林顿理念”来建立一个统一乡村党爱国联盟，实际是在鼓吹原则冲突，消除党派的利益因素，强化派系斗争，最终将瓦解沃波尔政府的行政权威。在1741年出版的《道德、政治与艺术论文集》的序言中，休谟说：“公共精神应当促使我们……对我们的同胞拥有一种平等感情，不能以爱全体人为借口而恨其中的一半。”[①]休谟认为博林布鲁克作为一个托利党人而以共和主义的语言说话是“不真诚的”，[②]共和主义反对君主统治，而博林布鲁克私下里却与詹姆士的斯图亚特家族秘密接触。[③] 他以古典共和主义的名义说话只不过是因为他反对汉诺威王室，在本质上他是一个“詹姆士党人”。休谟在一定程度上是支持沃波尔的，认为他以腐败的方式来瓦解意识形态的斗争是一种无可奈何的选择。

3. 休谟不认同乡村党人对“混合政体”的理解

博林布鲁克认为英国1688年的宪法是古宪法的一种复兴，认为爱德华三世时的政体是最好的混合政体[④]。休谟则认为，爱德华三世的统治是野蛮君主制。在古代英国，正义的法律并不能得到有效执行，商业、科学、文化与艺术都不能得到发展。人们表面上看起来享有自由，但实际上并没有真正的自由：“这样一种状态与野蛮的自然状态相比几乎没有什么改进：暴力普遍盛行，代替了一般的和公正的准则；这个时代的虚假的自由仅仅是不能够服从政府；生命和财产不受法律保护的人们，只好通过服务或附属于强大的酋长之下寻求庇护，或者通过组成自愿的联盟。”[⑤]英国古代大宪章所确立的政体也根本不是现代的混合政体，因为古代社会没有商业，大众在政体中没有地位，大宪章只是保障了贵族相对于国王的权威，贵族取代国王成为压迫大众的力量。休谟形容这种政府的性质时说：政府并没有“被固定的法律所规制，或被无争议的权利所约束，这一点可以从实践中观察到。国王的行为遵守着一套规则，贵族遵守另一套，而众议院遵守第三套，神职人员遵循第四套。政府的这些体系是不相协调的，它们根据不同的情况而依次占主导地位。”[⑥]他接受宫廷辉格的观点，认为1688年宪政是近代英国人所创造出来的全新的宪政体系。

博林布鲁克认为，英国混合政体平衡的关键在于议会的独立性，只有一个由

① Mark G Spencer,. “Hume and Madison on Faction”, *William and Mary Quarterly*, 3d Series, Volume LIX Number 4, October 2002, p. 882.

② 〔英〕休谟：《休谟政治论文选》，第151页。

③ James Conniff, “Hume on Political Parties: The Case for Hume as a Whig”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 12, No. 2. (Winter, 1978—1979). p. 163.

④ Ibid. ,p. 169.

⑤ David Hume. *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Vol II [1778]. Edited by William B. Todd. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. 521.

⑥ Ibid. ,p. 284.

人们经常选举控制的议会才能保障自由。休谟认为，这种观点是对民众议会性质的想象和无知，由人民选出来的议会绝非在道德上是完美的，在政治生活中仍然可能做出“无赖”行为。西方过去的政治经验为此提供了有力的证据：古代雅典的议会是一个喜怒无常的机构，古代雅典人自己就认识了这一点，他们制定了一条法律来限制议会本身，规定“任何人提议的法律通过之后，如果普通审判法庭认为该法不公正或有害于公众，即可对原提议人进行审判和惩罚”[①]。以此来防止议会受操纵而犯下错误。他在《英国史》中描述共和国时期的议会党团，为了达到控制国家的目的，他们“使用阴谋、撒谎等煽动无知的大众”。[②]

真正的混合政体是一种君主、贵族和大众之间的相互制衡的宪政制度，单独的任何一种力量都可能产生破坏性的后果。恰当均衡的混合政体，可以用来反对“君主的暴政”（**the tyranny of princes**）、“贵族的任性”（**the turbulence of the great**）和“大众的疯狂”（**madness of the people**）。[③] 自由政府应当是一种自由原则与权威原则恰当均衡的政府。权威过大，则会形成专制奴役，而权威过小，则会失去秩序，最终也只能通过一个更加专制的权威来恢复秩序。休谟认为，任何现代混合政府都包括两个部分，一个是大众部分，这由议会来代表，另一个是权威原则，它由国王来代表，只有在大众原则和权威原则保持平衡的时候，公民自由才能得到保障，任何一方压倒另一方，都不可能造就一个自由政府。休谟在《英国史》中对此进行了多次阐述，如：都铎王朝时期权威占绝对的主导地位，当时的英国人几乎像生活在土耳其专制政府之下，是没有自由的；在英国内战时期，代表大众部分的议会占据了主导地位，可是英国人并没有真正地享有自由，反而生活在一种更加没有自由的无政府状态之下。克伦威尔式的极端专制看来更像是一种更好选择，因而全权的议会并不能代表自由的实现。休谟认为乡村党人要求议会完全独立的观点是十分错误的，它将导致议会的专政和政府权威的瓦解，并会以混乱告终。沃波尔政府的“腐败”可以说是一种为保持宪政平衡的“必要的恶”。

三、英国“宪政危机”的内在根源及改进方案

那么，汉诺威王朝时期的英国政治为何会出现如此重大的分裂危机？休谟认为英国政府的真正缺陷不在于沃波尔，而是来自于英国混合政体的内在缺陷。

---

① 〔英〕休谟：《休谟政治论文选》，第 1109 页。

② Bolingbroke, Remarks on the History of England, p. 182.

③ David Hume. *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Vol II [1778]. Edited by William B. Todd. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. p. 174.

休谟虽然在《英国史》中认为1688年英国所确立的宪政制度是"人类所知的最完善的自由体系",①可是他同时也承认这种混合政体仍然存在着不完善的地方。乡村派与辉格派的分裂危机正是来自于政体的这种内在缺陷。休谟从一个政治哲学家的角度对这种政体的缺陷进行了分析,并提出了完善它的建议。

1. 英国混合政府的内在缺陷

休谟认为,一个好的政府应当是一个制度化的政府,通过恰当的制度安排可以使正义规则及政府权威都能得到有效地执行与维护,最终建立起一种"规则自由"。由于人性的自私以及派系斗争的影响,在政治制度设计中必须坚持无赖假设原则,好的政体是能够使"无赖"也能为公共利益服务的政府。休谟认为,包含着君主、贵族与大众因素的混合政府就是这样一种能够较大程度实现人们"自由"的政府。西方混合政体理论包含着两个传统,一种是亚里士多德与西塞罗的古典传统,这一传统强调的是不同阶级公民美德的混合,认为混合政体体现了"人们对君主的情感"、"贵族制的智慧"和"平民的自由"三者的混合;②另一种是马基雅维利所开创的传统,它强调的是不同阶级之间的权力制约。③ 休谟继承了马基雅维利,放弃从道德的角度来观察混合政体,认为混合政体的价值主要在于通过君主、贵族和民众之间相互对抗以约束对方之恶。

休谟认为,古代政治最需要治理的是君主的"暴政"和贵族的"任性",而在近代则更应注意治理大众的"疯狂"。英国的贵族在封建社会末期的玫瑰战争中已受到破坏,力量严重受到削弱。近代英国政治生活主要由君主和民众两种力量构成,其中民众的财产在近代大量增加,已经取得了相对于君主的极大优势。大众在政治生活中处于支配地位,再加上古典共和主义、清教等思想观念的影响,很容易演化为不受制约的"疯狂",瓦解政治权威,使社会陷入最为悲惨的无政府状态。而为了走出这种无政府状态,只能依赖克伦威尔式的极端专制。

休谟认为,英国的混合政体是君主和代表大众的下议院的混合制衡,不过其中下议院的力量居优势。因此,保持英国混合政体的关键在于国王需要通过一些非制度化的手段控制议会,加强行政权威。下议院掌握立法权,立法权从性质上说天然高于行政权,因此几乎可以控制一切政府部门。国王虽然也有不公布法律的权力,但在两院都通过法律的情况下,国王很难对抗民意,表示不同意。而且,下议院还掌握了国王行政的财政拨款权,因此,"如果下议院要从国王那里一个又一个地夺取他所拥有的权力,真是太容易了;他们只要在每次批拨经费时

---

① David Hume. *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Vol VI [1778]. Edited by William B. Todd. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. p. 531.

② 〔古罗马〕西塞罗:《国家篇·法律篇》,沈叔平,苏力译,北京:商务印书馆2002年版,第43页。

③ 马基雅维利认为是"平民与罗马元老院之间的不和,促成了共和国的自由与强大"。参见:尼科洛·马基雅维利:《论李维》,冯克利译,上海:上海人民出版社2005年版,第56页。

提出附加条件，并且选定恰当时机使得拒绝批拨款项只能使政府为难而又不会让外部势力压倒我们不就行了吗？”[①]那么下议院为什么不将王权完全剥夺呢？休谟认为其原因有赖于英国政治生活中的一些非正式的规则，即国王可以授予很多职位，可以“腐化”不服从的下议院议员，从而赢得多数。[②]

因此，休谟认为，英国政体并不能完全实现制度化的均衡，只有通过一些非制度化的“腐化”手段，才能做到这一点。这种混合政体的平衡在实践中常常是不稳定的，“王权经常握在单独一个人手中，不在国王手中便在大臣手中。由于此人的雄心、能力、勇气、声望或财产大小多少不一，这种权力在这人手中可能太大，而在另一人手中可能又太小。”[③]休谟认为，英国的这种做法并非没有先例。罗马人有两个立法机关，一个是贵族在其中占主导地位的百人团大会，另一个是民众占主导地位的平民大会，虽然两个大会的立法权相等，但是却从未直接发生对抗，其主要原因在于贵族领导的百人团大会总是屈从于民众占主导地位的平民大会，因为民众在罗马处于强势地位，贵族不敢直接对抗，而只能“依靠阴谋手腕、声势、金钱、内部联合以及社会对他们品格的尊重，仍常能取得优势，操纵整个政府机器”[④]。

因而，英国的混合政体性质的弱点在于易于引发派系斗争，从而威胁政治稳定。英国政体是君主制与共和制的混合，人们很容易分化成倾向于尊重君主的派系和喜欢大众政府的派系。汉诺威王朝的党派斗争并非来自于首相沃波尔的问题，而是来自于英国混合政体本身的固有性质，这是伴随着混合政体的许多优点的一个缺点。不过，休谟并不像博林布鲁克那样主张消灭一切派系，在他看来，这是不可能的，甚至也是不可取的。基于人类的本性，以强制的方式来消除派系只能更加激励派系斗争的狂热，因而必须一方面要弱化派系之间僵硬的“原则化”对立，另一方面又要使它们相互制衡，才能实现对政治派系的治理。

2. 英国混合政府的完善

那么，如何完善英国的混合政府，从而更好地保障自由？休谟认为，英国混合政体最大的缺陷在于下议院的力量过大以及议员选举中的腐败问题。他提出了两个改革方案：第一，实行财产资格限制下的代表制平等原则。[⑤] 任何不具有200英镑财产的人不得参加郡选举。在当时的英国，有选举权的地方，主要包括伦敦市、牛津大学和剑桥大学、英国及苏格兰的自治市以及乡村。这些地方的选

---

① 〔英〕休谟：《休谟政治论文选》，第128—129页。
② 同上书，第129页。
③ 同上书，第130页。
④ 同上书，第1114页。
⑤ 同上书，第169页。

举权主要是根据各种特许状授予的。[1] 休谟认为这种特许状为选举中的腐化行为留下了机会,因此他主张凡是具有200英镑以上财产的人,都具有选举资格。并且要按选区划分进行选举,这样一方面增长了下议院对于民众的代表性,另一方面也使得腐败无机可乘。第二,加强上议院的力量,用来牵制国王与下议院。休谟的方式是增加上议院的声望及人数,"应将主教和苏格兰贵族调出;上议院议员应增至三百或四百人,席位不能世袭,但可终身享有。上议院应该可以选举自己的议员,而下议院议员在被授予上议院席位时不得拒绝"[2]。通过这样的方式,上议院的影响力会大大增加,而且也可以排除下议院中的闹事分子。

不过,休谟认为,无论英国的混合政体进行怎样的改革,有一些弱点是无法免除的,因为混合政体包含着一些无法制度化的因素,比如君主的能力与品格会影响行政能力以及与议会之间的关系;军队控制在君主手中,使得民兵的训练会受到忽视;政府的共和部分与君主部分天然地会产生乡村派和宫廷派两个派系。[3] 休谟认为,这是混合政体所无法改变的弱点。

从理论上来说,休谟认为人类社会最为优良的政体应当是共和制,共和制将会使英国政府减少对国王品格的依赖,从而增加稳定性。一个好的英国宪政是所有政治制度中最好的制度,它排除了机会与权力的滥用。[4] 休谟区分了两种共和制,一种是制度设计不良的"坏"共和制,这种共和制会导致政治的动荡不安,其治理效果甚至还不如君主制度,更不如英国的混合政府。另一种是制度设计优良的"好"共和制,它与现代商业社会相适应,能够应对派系冲突,维护国家利益,并保护公民的自由。休谟在他的《论理想共和国》中描述了这种理想的共和政府构成,作为政府完善的目标。不过,休谟对于实现这种理想共和国的想法持悲观态度。他认为,现实社会的政府体制并不是设计出来的,它的存在及改进受到民众信念及各方财产、权力状况的制约。不顾条件的激进改革只能导致动荡和不安,最终会求助于克伦威尔式的人物来恢复秩序。休谟说:"最可怕的事乃是旧的政府完全解体,民众因而可以自由行事,由多数人决定或选择建立新的政府。这多数几乎接近全体民众,但绝不可能完全等于全体民众。在这种情况下,每一个明智的人都会希望看到一个统率强大而又有纪律的军队的将军能够乘势夺权,赐给人民一个主人,民众自己是选择不出来的。事实和现实与那些哲学概念实在太不相符了。"[5]因此,休谟虽然认为英国的混合政体存着一定的缺

---

① John B. Stewart, "The Public Interest vs. Old Rights", *Hume Studies* Volume XXI, Number 2 (November), 1995. p. 177.

② 〔英〕休谟:《休谟政治论文选》,第169页。

③ 同上。

④ Stewart, John B. "The Public Interest vs. Old Right". *Hume Studies* 21 (1995): 174.

⑤ 〔英〕休谟:《休谟政治论文选》,第123—124页。

陷，但他却并不主张在英国建立共和制，他“却宁愿看到这个岛上存在一个君主专制政体而不是存在一个共和政体。”[①]

四、结　论

休谟对英国乡村派思想的批判展示了他作为一个深刻的政治理论家对于英国近代宪政制度和人类社会政治秩序的理解。从这场论辩中，可以看出休谟的政治思想包含着以下一些认识和原则：

1. 商业是一种比传统的农业经济更为优越的经济形态，商业的发展十分有利于社会的进步。正义规则是人类社会的基础规则，政治体制的安排必须服务于商业的发展，并促进正义规则的实现。为了执行正义规则和服务于商业的发展，政府必须具有足够的能力。

2. 政府的功效应当从政府执行正义规则的能力进行评价。政府必须是有能力的，同时其掠夺和压迫性又必须得到约束。政府保持行政能力的关键是政府应当具有参与立法机关的权力，否则政府将成为立法机关的附属物。休谟对政府的这一见解体现了曼斯菲尔德所说的行政权的“暧昧性”的特征。[②] 政权不能只是立法机关的执行机构，而必须保持足够的权威。

3. 宪政体制必须能应对派系的挑战。派系是根植于人类本性的社会现象，派系斗争是西方古代政府的顽病之一。完全消除派系一方面是不可能的，另一方面也是不可取的。[③] 并非所有的派系都是恶的，只有极端的派系是恶的，温和的派系斗争甚至还是社会进步的动力。英国1688年宪政制度的形成正是得益于各派系之间的良性斗争和妥协。最令人担心的是那种基于宗教、理论等观察体系而产生的原则性派系，它使得派系各方无法妥协而导致社会的分裂。良好的政治体制应当能够在派系的冲突中保持平衡，维持社会正义。

4. 1688年革命所形成的混合政府是人类现存的最优秀的政府，因为它能够很有效地维护社会的正义，从而保障人们的自由。1688年所确立的宪政制度并不是完善的，其中行政权的行使尤其受到国王能力、个性的影响，使得混合政府不能保持稳定的平衡，也易于引发派系斗争。英国的乡村党人正是误解了英国宪政制度，才导致他们过度地反对以沃波尔为首的辉格政府。这种反对已经威

---

① 〔英〕休谟：《休谟政治论文选》，第36页。

② 〔美〕曼斯菲尔德：《驯化君主》，冯克利译，南京：译林出版社2005年版，第2页。

③ 在休谟所著的《英格兰史》中，极端的党派受到批评，但是温和的派系却被容忍甚至被赞扬：“英国的乡村党和宫廷派，虽然常常对政府的统一构成威胁，但是却是生活充满活力的主要原因。”Mark G Spencer，“Hume and Madison on Faction”，*William and Mary Quarterly*，3d Series，Volume LIX，Number 4，October 2002. p. 882.

胁到英国混合政府的稳定。

5. 最理想的政府形式应是共和政府,因为共和政府是一种制度化的政府,它可以最大程度上减少政府能力对政治家人格因素的依赖。任何现实的政府都不可能通过理性设计出来,而是受制于社会中人们的信念、利益、权力等因素的制约。人类社会的政治不可能是完美的,总是存在一些缺憾。人们只能在现实条件允许的情况下才能进行相应的变革。如果不顾现实条件,可能会导致更大的灾难。

英国观念论:一个消逝的思想传统?

曾国祥*



一、前　　言

虽然英国哲学向以重视经验知识著称,但从 1870 到 1920 的五十年间,在英国最受瞩目的哲学流派,却非英格兰的经验主义或苏格兰的常识实在论,而是英国观念论(British Idealism),有时亦被称为牛津观念论(Oxford Idealism)或新黑格尔主义(Neo-Hegelianism)[①]。大致说来,英国观念论的崛起,原是为了提供一套带有康德、费希特与黑格尔之唯心色彩的"新哲学"来解决维多利亚时代的信仰危机与社会问题。[②] 就此而言,早期观念论所要抵制的两种主流思潮,主要是对基督教造成严重冲击的达尔文进化论,[③]以及过分强调私利、私人空间与自由经济体制的原子式个人主义,例如古典政治经济学派与效益主义等。

固然观念论对形塑英国 19、20 世纪之交的公共文化,尤其是道德思维、国家理念与公民资格,产生重大深远的影响;但根据"正史"的叙述,观念论的进场似乎只是英国哲学史上的一段"意外插曲"。许多教科书在浏览过这段短暂而美丽的哲学邂逅后,总是不约而同地指出,随着罗素、摩尔与早期维特根斯坦等人所带领的分析哲学运动的兴起,更具"英国性"的经验主义科学知识论,终究还是与

---

* 曾国祥,中山大学政治所教授。

① 一般而言,英国观念论者受黑格尔的影响甚于康德。

② 英国观念论的学术初衷,原是为了调解自然科学对宗教信仰所带来的挑战,在这方面,又以格林的贡献最为突出。诚如论者所言,格林对基督教思想的哲学化工作,在相当程度上适时地提供了中上阶层人士的心灵滋养,帮助他们把日益迫切的社会服务视为实践基督教美德的一种方式(Harris and Morrow, 1986: 1)。

③ 英国观念论反对的是达尔文的自然演化论(naturalistic evolution)以及斯宾塞(Herbert Spencer)的社会达尔文主义,而不是所有的演化概念。事实上,继承黑格尔的辩证发展概念,英国观念论者提倡精神演化论(spiritual evolution);例如,包裘(Boucher, 2009: 137—152)曾以琼斯为例对此做出讨论。此外,里奇的道德与政治思想也是以调和黑格尔与达尔文的社会演化理论作为基础(See Nesbitt, 2009: 67—70)。而凯尔德则是从黑格尔的立场批判了孔德所主张的,从神学(空想的)、形上学(抽象的)到科学(实证的)的历史三阶段论(MacEwen, 2009: 51—64)。

逻辑实证主义合流，共同击垮了黑格尔主义的余孽，并正式宣告形上学时代的终结。而在今天，由于经验科学已成王道，达尔文主义与效益主义也通过了宗教危机与社会改革的试炼，成为无远弗届的文化意识形态，因此，对许多读者而言，英国观念论仿佛就如明日黄花，早已在历史长河中销声匿迹。

然而，人文学科与自然科学的最大差异，恰恰在于人类的思想与观念不但总是随着历史发展而出现变异，抑且在某一历史阶段中时常还会存在着两种以上相互竞争的知识典范。事实上，从20世纪中后叶以来，由于逻辑实证主义在哲学上的饱受批评、终至失势，[①]加上现代性危机的蔓延与扩大，我们于是见证了黑格尔主义在西方学界的广泛复兴。换言之，在我们亲身面临的这个历史时刻里，以黑格尔为代表的浪漫主义—历史主义与启蒙计划所彰显的自然主义—科学主义之间尚处在一个胜负未定的对抗状态之中。以此为论，20世纪80年代在美国兴盛一时的社群主义，实际上只不过是当代整个"回归形上学"风潮所掀起的一片哲学浪花。

沿着历史主义的思绪，作者认为，我们这个时代的思想牢笼，主要在于自然主义与科学主义的独霸宰制。虽然在历史起源上自然主义与科学主义的内涵十分复杂，并容有多种变形，但若将之视为一种"理念型"(ideal type)，则自然主义基本上体现着一套哲学谋略，试图以自然过程取代历史过程，以自然规律解释人文世界，以科学理性消融历史理性与实践理性；而科学主义，尤其是前述的实证主义论述形态，则代表着一种强势的知识论定见，主张唯有"可通则化"与"具经验内涵"的科学知识是人类唯一合法的知识，而且具有优于其他非科学知识的客观性与确定性。顺此，如果我们沿用学界有关启蒙计划的基本定义，那么从自然主义和科学主义所衍生出来的道德与政治思想，通常带有"形式主义"(formalism)的特质。

扼要地说，道德形式主义的特点在于假定：借着理性(哲学理性)的推导，并通过一套与知识论同等客观的论证程序，我们可以建立一套普遍的形式法则，作为人类道德生活之不容出错的准据。[②] 以此言之，现代主流的道德哲学，不论康德主义或效益主义俱是道德形式主义的典型代表，并在政治上共同标榜泰勒(Charles Taylor)所称的"权利优先理论"(primacy-of-right theories)，也就是强调在公共议题的争议上，个人所拥有的外在自由(形式化的道德权利)应当凌驾于其所追求的内在目的(实质性的伦理生活)之上。

---

① 讽刺的是，在实作层次上，逻辑实证主义所提出的实证论科学观仍是美国与华人社会科学研究的主流。

② 进一步讨论与批评，请参见曾国祥：《主体危机与理性批判：自由主义的保守詮释》(台北：巨流图书公司，2009)。

相对于此，从19世纪后期以来，黑格尔主义者及其同路人，一方面起身对现代文明之弊病发出沉痛的指陈：人文精神的颓败、工具理性的当道、自我认同的失真、审美能力的衰退、历史意识的贫困、道德水平的停滞、公共意义的流失、公民素养的低落、民主实践的迷惘等；另一方面则是直指造成这些困厄的症结，正是根植在自然主义与科学主义对于人类理性、知识、道德与自由的错误设想。质言之，借着一步一步铲除形上学的根基，并以科学的权威拆卸上帝的神魅，现代自然主义与科学主义逐渐形成一种高度工具化与物质化的文化霸权，既无力对人与自然、社会、历史之合适关系提出圆满的哲学表述，更无法回应人如何在现代世界中自处的根本问题。是以，对黑格尔的思想传薪者而言，我们唯有回归"以形上学为基础的伦理学"，才能真正化解现代社会的实践困顿：因受物质文明与工具理性的层层捆绑，而逐渐失去了"自我实现"(self-realization)的能动性，并远离了社群集体生活所需依赖的"共同目的"或"共善"(common good)。

表面上看，黑格尔主义的复兴在英国并没有吹起和美国一样的社群主义"旋风"。但我们不要忘了，著名的社群主义学者如麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)与瓦瑟(Michael Walzer)其实是英国人，加拿大籍的泰勒曾长期于牛津任教，而最近因《正义》一书成为发烧作家的桑德尔(Michael Sandel)，正是泰勒在牛津的高足。在相当程度上，我们或不妨说，正由于英国早有重视"自我实现"与"共同目的"的思想传统，所以社群主义的关怀非但不容易在英国学界成为新鲜的热门话题，社群主义学者实际上还借助了英国观念论的思想资产来充实其论述内容。例如，麦金泰尔在其名著《德性之后》中即明确地表示：唯有回到观念论(尤其是黑格尔与柯林伍德)的历史意识与历史方法，我们才能突破分析哲学的局限，真正洞察西方文明的道德隐忧及其转圈之道(1985：3)。事实上，从麦金泰尔的创作方向来看，他似乎是相当自觉地置身在英国的黑格尔主义传统中来进行他的学术研究(MacNiven，1996：349)。

在这篇文章中，作者的主要目的，并不是对英国观念论代表人物的学说内容提出完整的阐述，更不是要指出现代性危机的明确出路。相对而言，作者的写作动机，毋宁只是想向读者介绍一个曾被分析哲学的锋芒所掩盖过去的英国思想传统。虽然作者不敢奢望本文的发表，可以使观念论这只哲学传说中的不死鸟(如果从柏拉图算起的话，它的寿命已经超过两千年)再度于中文学界复活，但衷心期盼读者可以通过英国观念论的视野，重新思索"自我实现伦理"(the ethic of self-realization)与"共善政治"(the politics of common good)的英伦形貌，进而可以在一个"新黑格尔自由主义"的架构下，对国家理念与公民身份提出不同于"新康德自由主义"的实践反省。

二、代表人物

诚然，在达尔文学说于英国社会引发广泛议论之前，不少学者便已开始对德国哲学感到兴趣，[①]但真正奠定英国观念论基业的开山祖师，公认是格林（T. H. Green，1836—1882）。此外，与格林辈分相当并享誉士林的观念论者还有苏格兰哲学家凯尔德（Edward Caird，1835—1908）。格林的主要著述多数在其身后出版，包括《伦理学导论》（*Prolegomena to Ethics*，1883）与《政治义务原理讲稿》（*Lectures on the Principles of Political Obligation*，1886）；而凯尔德有关康德的系列专论，则开启了英美学界康德研究的先河。

承继格林的未竟之志，英国观念论第二代作家中最负盛名的两位灵魂人物，应属布拉德雷（F. H. Bradley，1846—1924）与鲍桑葵（Bernard Bosanquet，1848—1923）。其他活跃一时的观念论者，尚有琼斯（Sir Henry Johns，1852—1922）、里奇（D. G. Ritchie，1853—1903）、霍尔丹（Richard Burdon Haldane，1856—1928）、谬尔黑德（John Henry Muirhead，1855—1940）、赛斯兄弟（Andrew Seth，1856—1931；James Seth，1860—1924）[②]、麦克坎兹（John Stuart Mackenzie，1860—1935）、韦布（Clement C. J. Webb，1865—1954）、麦克塔格（J. M. E. McTaggart，1866—1925）与海瑟灵顿（Sir Hector J. W. Hetherington，1888—1965）等。布拉德雷著有《伦理学研究》（*Ethical Studies*，1876）、《逻辑学原理》（*The Principles of Logics*，1883）与《现象与实在》（*Appearance and Reality*，1893）等知名作品；鲍桑葵则是《国家的哲学理论》（*The Philosophical Theory of the State*，1899）与《个体性原则与价值》（*The Principle of Individuality and Value*，1912）等书籍的作者。在20世纪初期的三十年左右，英国大学伦理学课程所使用的经典教科书多为观念论作品，包括：谬尔黑德的《伦理学原理》（*Elements of Ethics*，1892）、麦克坎兹的《伦理学手册》（*A Manual of Ethics*，1893），以及詹姆斯赛斯到1926年已经再版17次的《伦理原则研究》（*A Study of Ethical Principles*）。

第一次世界大战之后，观念论的声势开始下滑，受欢迎程度不如往昔。这多少是肇因于大战期间德国是英国的主要敌人，而诸如鲍桑葵那样以德国哲学为规准的国家学说，又很容易被误解为是在支持一个高于个人的“上帝国家”（the

---

① 相关讨论，请参见：Boucher & Vencent，2012：pp. 7—20.

② 哥哥后来改名为普林格派提生（Andrew Seth Pringle-Pattison）。

God state)，从而助长了集权主义与独裁政治，并种下战争的祸端。[①] 再则，分析哲学的窜起、社会"科学"的兴盛、和大学的学术分工等，也是加速观念论式微的重要因素。话虽如此，作为一种思想传统，观念论的吸引力仍旧扩散到了新一辈作家身上。笼统地说，英国观念论的第三代作家，可以涵盖柯林伍德(R. G. Collingwood，1889—1943)、谬尔(G. R. G. Mure)、艾温(A. C. Ewing)与奥克肖特(Michael Oakeshott，1901—1990)等人；其中又以柯林伍德与奥克肖特拥有读者最多。前者的《心灵之镜》(*Speculum Mentis: Or the Map of Knowledge*，1924)与后者的《经验及其模式》(*Experience and Its Modes*，1933)，堪称是后期观念论的两本经典之作；虽然柯林伍德从不认为自己的思想可以用观念论加以概括，[②]而奥克肖特是否终生维持观念论的思想路线也是一个具有争议性的问题。[③]

整体而言，前两代观念论者所面对的时代课题，大抵上围绕着宗教危机与社会改革；而柯林伍德与奥克肖特的卓越贡献，则是揭开了二次战后英美学界批判自然主义与科学主义的序幕，并延续了后浪漫主义侧重"自我实现"与"本真性"(authenticity)的伦理观。柯林伍德的《新利维坦》(*New Leviathan*，1942)曾是英国抵抗法西斯主义的心灵解药；奥克肖特的《政治中的理性主义》(*Rationalism in Politics and Other Essays*，1962)则是道尽了启蒙计划的理性陷阱与政治困顿。由于他们(与伯林这类作家)的共同捍卫，于20世纪五六十年代风靡美国的行为主义革命，终究没有在英国造成太大的危害，并从而替英国的政治思想史研究留下了一片净土。如一般所知，20世纪60年代后期开始崭露头角的剑桥学派深受柯林伍德历史思想的启迪；奥克肖特在伦敦政经学院(the LSE)所培养的大批学生，于往后数十年间纷纷占据英国重点大学之政治哲学与思想史的教席；此外，对柯林伍德推崇备至的伯林在牛津所从事的观念史研究，也发挥了抵抗实证科学的偌大作用。

虽然英美政治哲学在20世纪七八十年代的锋芒，完全聚焦在罗尔斯及其所

---

① 一个重要的批评来自 L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State* (London: Allen and Unwin, 1918)。

② 主要原因是柯林伍德认为他的"问题与回答逻辑"超越了观念论与实在论。

③ 例如 Podoksik(2009)在最近发表的一篇论文中，强烈主张奥克肖特前后期思想存在着一个从观念论(目的论)到怀疑论的断裂。然而，作者(2003)接受包裘的观点，认为奥克肖特在批评政治理性主义时期的写作风格与哲学用语虽有转变，但并未真正放弃观念论的哲学路线，一个显著的例证是晚年的奥克肖特在《论人类行为》中又回到观念论的论述传统。此外，Podoksik 的诠释忽略了奥克肖特深受布拉德雷之怀疑观念论的影响；换言之，观念论与怀疑论其实是可以并存的。事实上，从奥克肖特留下的手稿与研究纪要可知，他相当熟悉当时观念论的主要著作，除了他在《经验及其模式》中所公开推崇的黑格尔与布拉德雷之外，还包括凯尔德、麦克塔格、鲍桑葵、琼斯、麦克坎兹等。请参见：Boucher & Vincent，2012：19。

重振的“新康德自由主义”身上，但从 80 年代后半段起，随着社群主义通过回归黑格尔与亚里士多德，对权利论或程序论的自由主义提出严词批评，向来兼顾权利与义务并重视自我实现与社群意识的英国观念论亦有振兴的趋势。持平而论，当代社群主义的主要论点：“历史主体”或“具体主体”、“自我实现伦理”以及“共善政治”等等，大多已在英国黑格尔主义者的理论版图中获得充分的开拓。概略地说，在观念论的后起之秀中，不乏柯林伍德的追随者以及奥克肖特的门生，此外，还包括一群喜爱黑格尔甚于分析哲学的研究者。若以英国学界的角度来看，则其中颇具学术地位的两位学者，即是包裘(David Boucher)与文森(Andrew Vincent)；他们的著作将是后文写作所依赖的重要资源。

三、形上学：心灵的历史发展

既然英国观念论者试图重建“以形上学为基础的伦理学”，因此，在进入介绍“自我实现伦理”与“新黑格尔自由主义”之前，我们必须先对他们的形上学立场略作说明。

(一) 基本主张

在哲学上，观念论与实在论(realism)是两种相互对立的观点。如果说实在论的核心命题在于强调“认知活动不会致使被认知者产生任何变化”(Collingwood, 1939: 44)，[①]那么，观念论的基本主张是“被认知者不能独立于认知者之外”(Oakeshott, 2007: 321)。[②] 换言之，对观念论者而言，这个世界中所有存在与出现的事物，都因意识(consciousness)而存在、都在意识里出现(See Boucher & Vincent, 2012: 2)。也就是说，实在界是精神性或心灵性的，唯有心灵及其内容是真实存在的(Sweet, 2009a: 2)；“在精神之外，没有、也不可能有实在，任何东西愈具精神性，就愈接近真正的实在”(Bradley, 1893: 489)。

由此观之，心灵与世界、或意识与实在是不可二分的；世界与实在都是人类心灵与意识的产物。所以，在观念论者的讨论中，知识既不像实在论者所称，攸关理性对独立于心灵之外的客观实在的理解与建构，也不如经验论者所言，来自宛如白板的心灵对外在物体所形成的感受以及“观念”之间的连结关系。反之，既然心灵就是思想，而思想即是经验的结晶；因此，知识必然涉及心灵自身的活动，也就是“思想对于思想本身的自我理解”。关于这点，我们不妨引述凯尔德的一段话加以说明：

---

① 原文为：“Knowing makes no differences to what is known.”

② 原文为：“The known cannot be independent of the knower.”

> 诚然，乍看之下，知识的过程似乎是对知性活动(intellectual activity)的否定，心灵完全屈服于一个不相干且外在的客体之下，然而，这个过程其实是一个心灵发展过程，亦即心灵持续地把该客体一步一步地带到其范畴的罗网之中(the net of its categories)，并改变客体的样貌，直到它的陌生性消失殆尽，而心灵本身则产生了一个可以理解它的思想。因此，对于客体是什么的完全揭露，也就等于是知性重新回到其自身之中；或者，与其说知识是知性在其所有旅程中的发现，不如说知性从来没有真正离开过它自己。知识的最高成果就是自我意识的深化。(Caird, quoted in MacEwen, 2009: 51)

这意味着，心灵从其自我意识的产生伊始，就不是一个虚无缥缈的空壳，而是一个充满意义的整体；而知识，则是来自心灵，亦即思想，对于已经存在于其自身之内的整体经验，所进行的诠释与再诠释。狄尔泰的一句名言相当传神地表达了观念论的此一特质："为了理解，一个人必须已经先有所理解"(in B&V, 2012: 50)。无疑，正是这个"已经存在"的概念，充分展现出了观念论思想传统的历史意识；就此而言，从一个"已经存在的精神世界"来理解心灵的自我发展与自我实现，不但是观念论之知识论的核心要素，同时也是我们稍后理解其道德思想的重要线索。于此，限于篇幅，我们仅需注意：对观念论者来说，人类的知识与伦理生活因而涉及心灵在一个"已经存在的精神世界"中的自主活动，也就是涉及意识从部分到整体、从片面到完整的发展过程，而且这一发展过程基本上是以历史为其场域。引用黑格尔的经典语句来说：人类历史无非是一部关于自由意识的发展史。由此，我们不难得知，为何一般认为观念论伦理思想的根本特征，在于强调心灵在历史中的自我发展与自我实现，也就是着重历史意识与自我意识的统一。

(二) 主要分类

进一步看，英国观念论大致可以分成"绝对观念论"(absolute idealism)或"绝对主义"(absolutism)与"人格观念论"(personal idealism)或"人格主义"(personalism)两大范畴(Sweet, 2009a: 2—3; Boucher & Vincent, 2012: chapter 2)。以人物来说，格林、凯尔德、布拉德雷、鲍桑葵、琼斯、谬尔黑德、麦克坎兹、柯林伍德、奥克肖特等，系属绝对观念者；赛斯兄弟、韦布、麦克塔格等，则是人格观念论者。而在绝对观念论者之中，布拉德雷与奥克肖特的观点又独树一格，具有浓厚的怀疑论色彩，或可被称为"怀疑观念论者"(skeptical idealists)。[①]

---

① 除了布拉德雷之外，奥克肖特的怀疑主义也有休谟的影子。请参见：Roy Tseng, 2012 (forthcoming)。

一般而言，绝对观念论主张，存在着一个无所不包、连贯一致的“绝对者”(the Absolute)，亦即最高理性，可以统一所有可能出现的矛盾、对立与分歧；就此而言，心灵在历史中的自我发展，基本上关系到自我意识如何逐步迈向“绝对者”的辩证过程。换言之，绝对主义继承黑格尔的中心理念，认为知识与伦理生活的最高境界，亦即哲学的终极目标，在于追求心灵的统一、经验的统一或自我意识的统一，也就是黑格尔所谓的“具体共相”(concrete universal)。正是在这层意义上，柯林伍德说：“人类的心灵由思想组成”，而心灵发展的最高顶点，则是将各种经验形式统一在“一个完整而无法分割的生命形态之中”(Collingwood，1942：5；1924：36)。

这即是说，对绝对观念论者而言，“经验是一个单一的整体，虽然我们可以辨识出其中的模式(modification)，却无法(对每一个经验自身)做出任何终极或绝对的区分(division)；而且，遍存于我们周遭的经验不仅无法独立于思想，它本身就是一种思想的形式”(Oakeshott，1933：10)。换言之，知识的成立取决于内在于思想本身的“融贯性原则”(the principle of coherence in thinking)(Ritchie，1905：72)。所以，哲学研究的一项要务，便是从“经验的具体整体性”(the concrete totality of experience)出发，来探讨此一不可分割的整体(the undivided whole)如何在认知者的心中形成各种分殊的观念世界(the differentiated worlds of ideas)，从而提供了人们藉以认识世界的各种知识模式(the modes of knowledge)，例如艺术、宗教、科学、历史与哲学等等。

大抵言之，怀疑观念论主要是从以下三个方面对绝对观念论进行修正：首先，在实在与现象的关系上，布拉德雷与奥克肖特一致认为：“绝对者”本身并不可知，所有的知识都属于现象界。[①] 其次，关于哲学与各种知识模式之间的关系，布拉德雷与奥克肖特也不赞同柯林伍德所提出的(更接近黑格尔本人的)看法，认为其间具有上下的“辩证关系”或从属的“阶层关系”，[②]而是转从多元主义的立场强调，它们之间其实是处于平行的“竞争关系”或平等的“自主关系”。[③] 最后，若就哲学本质而言，则布拉德雷与奥克肖特反倒忠于黑格尔的原意，[④]力陈哲学解释与实践活动之间存在着范畴上的差别；哲学无法直接指导实践活动

① 诚如布拉德雷所言，“全部真理并不可得，而只有部分的有效性”(hence no total truth，only more or less of validity)(Bradley，1893：chap. Xxiv)。在很大程度上，如奥克肖特所坦承的，其第一本作品《经验及其模式》深受布拉德雷之怀疑观念论的影响(进一步讨论，请参见：Roy Tseng，2003：chapter III)。纵在晚年的《论人类行为》中，奥克肖特思想中的怀疑主义思维依然清晰可见。例如，他明白地表示：哲学的目的只是在于“减少我们的疑惑而非在于追求绝对真理”(1975：170)。

② 有关柯林伍德知识论的进一步讨论，请参考：曾国祥，2011：110—115。

③ 有关奥克肖特知识论的进一步讨论，请参考：曾国祥，2009：chaps 4—5。

④ 黑格尔说：“哲学家是米诺瓦的猫头鹰，只有在夜幕低垂时，才展翅高飞”(1821：23)。就此而言，哲学的解释总是“为时已晚”，并无法改变实践活动的历史进程。

的进行。[①] 引用布拉德雷的一段话来说：

> 哲学所必须做的，只是"理解实然"(to understand what is)，因此道德哲学必须理解实际存在的道德，而非创造它们或指出创造它们的方向。哲学一般说来不须参与个别科学知识的发现或历史的演进；宗教哲学不须创造一种新的宗教，……政治哲学不须与国家玩权谋，而是理解它；伦理学不须使得这个世界变成道德的。(1876：193)

至于人格观念论，则是从个体价值的角度出发，质疑"绝对者"至高无上的地位。简单地说，人格观念论强调任何关于知识与伦理生活的讨论，都必须以"有限的我"(finite selves)为其核心，因为"有限个体"是一种"实质存在模式"(a substantive mode of being)，而非"从属存在模式"(an adjectival mode of being)；所以，即使被吸纳进"绝对者"之中，个体仍然保有其特殊属性与独立位格。换言之，绝对主义与人格主义的差别，主要在于"个人的范畴"(the category of the person)(Bengtsson，2009：181)，而不是"绝对者"存在与否的问题。

安德鲁·赛斯可能是最著名的人格观念论者。在《黑格尔主义与人格》(Hegelianism and Personality，1888)一书中，他一方面批评绝对观念论总是从一些"想象的、不切实际的人性观点"来处理经验与知识问题，同时也未能对道德活动中最为关键的"意志选择"(volition)提出完整讨论(Boucher & Vincent，2000：6；2012：47)；在另一方面，他则是强烈反对，绝对观念论把个体视为一普遍存在的意识，尤其是"将人类与上帝的自我意识混同为一，或更广泛地说，将意识统一在一个单一自我(a single self)之下"，从而漠视了"个体中的个体"(the individual in the individual)，也就是"那些使得我们成为个别不同之灵魂的主观记忆、思想与计划"(quoted in B&V，2012：45)。[②]

---

① 如一般所知，哲学与实践的分离可说是奥克肖特政治哲学之最著名的标志，相关讨论，请参考：曾国祥，2009：chaps 4—5。此处，若从怀疑观念论的角度观之，则这其实是受到了布拉德雷的影响。

② 话虽如此，我们不宜过分夸大绝对主义与人格主义的差异。在反制自然主义与科学主义等相关论题上，两派之间的看法大致无异。此外，人格主义也主张伦理学的核心问题在于"自我实现"，并强烈反对原子论的自我观。反过来说，绝对观念论亦未全然漠视个体性问题。以鲍桑葵的观点来说，绝对观念论所反对的，是在本体论的意义上将"有限自我"从整体中完全区分出来，使其成为"必然不朽或永恒实体"(necessarily eternal or everlasting units)，而不是在道德与政治上彻底否决个体价值。对鲍桑葵而言，不但"成为一个单一的自我是我们的本性"(in Sweet，1996：46，49)，在《国家的哲学理论》中他甚至直言："政治的目的就在于发现与实现个体"(1899：vi)。质言之，鲍桑葵之所以认为个体是"从属存在"，无非是因为他相信在逻辑上我们必须透过一个最高的整体概念，亦即"绝对者"的设定，才能使"有限的存在者可以在相当范围内认识到完整性与圆满性的精神性有机体"(quoted in Sweet，1996：50)，从而无限地扩充自己的生命内容。

（三）内在形上学

因篇幅所限，后文的讨论将以绝对观念论为主。而由于绝对观念论浓郁的“形上学特质”，时常引起论者的非议，容我在此提出两点澄清：

首先，虽然英国观念论的出现，如前所述，是为了回应信仰危机与社会问题；故此，如何以黑格尔的绝对主义作为武器，来批评古典经验主义的连结主义（洛克）、怀疑主义（休谟）[①]与主观观念论（柏克莱）[②]，甚至对抗当时兴起的牛津实在论（如 Cook Wilson）、经验主义（罗素）、效益主义（密尔）等思想派别[③]，乃成为刻画观念论的重要特色。但这并不意味着绝对观念论者是将知识与伦理生活的基础，建立在“正统的”宗教教义之上。持平而论，“自我实现伦理”虽然“相容于将自我意识看成一套发展过程的形上学论点，在此过程中，自我将一步一步地把外在物（the outside）纳入其自身”而形成一个最高的“统一体”（oneness），亦即“绝对者”，从而可以衔接或论证上帝的存在，但这种观点本身并不是一种宗教，亦非必然预设一个特定的共善内容（Sweet，2009a：23；19，20）。

其次，更重要的是，若经某种重构，则绝对观念论其实也可以不必依靠宗教或超越经验的“永恒意识”，作为论证上的终极效力。在这个问题上，文森教授有关“超越形上学”（transcendent metaphysics）与“内在形上学”（immanent metaphysics）的区别，深具启发意义，值得在此引述（Vincent，2010）：文森指出，在西洋哲学史上，主流的“超越形上学”之基本使命，无非是致力于追求最高知识，也就是从超越感官或超越性的角度，对人性、至善、神的存在、自由与永生不死等问题，提出整全的诠释架构。然而，以格林为代表的英国观念论却散发着“内在形上学”的气息，认为形上学——正如杜威所强调的——是从人类的“苦难、享乐、试炼、失败，也是从艺术、科学、技术、政治与宗教等制度中”抽绎出来的整体实在；换言之，形上学是“内在于我们栖身的世界之中，并以日常生活为基础”。

---

① 举例而言，格林的首部著作，其实是他在1868年为休谟《人性论》所撰写的著名导论（共371页）。许多研究休谟的学者都知道，休谟之所以站稳怀疑主义的先驱地位，并被当成质疑上帝与理性知识之最具破坏力的哲学家，必须归因于格林的这篇论文。在格林看来，造成当时信仰危机的哲学根源，主要在于经验主义无法提供人们有关知识与道德的客观基础，不管是洛克的连结主义或休谟的怀疑主义都混淆了感觉与判断的不同，从而阻断了我们与上帝之间的联系。

② 英国观念论主要是承袭德国观念论传统并因而带有浪漫主义色彩，而与柏克莱的主观观念论有所区隔。柏克莱的观念论一方面强调知识纯粹是心灵“内在的”（internal）活动过程，另一方面则是认为“外在的”（external）世界之本质究竟如何，对于知识的形成无关紧要。换言之，柏克莱否认“无法思考的事物具有它们自己的、有别于精神（spirits）所知觉者的‘实在性’（subsistence）”（quoted in Sell，1995：21）。据此，麦克坎兹乃将柏克莱的立场形容成“假观念论”（false idealism），而 G. E. Moore 的大作“The Refutation of Idealism”所批判的对象，其实也是这种“假观念论”（see Sell，1995：21，242 n82）。

③ 关于绝对观念论对经验主义与实在论的批评，请参见：Boucher & Vincent，2012：38—42；50—55.

据此，文森乃进一步以格林的《伦理学导论》为张本，为我们整理出了“内在形上学”的五点特征：(1)“我们不应在理性(reasons)与常规(conventions)之间划出严格的分野”，因为在已经存在的传统与常规之中蕴涵着“内在理性”(an implicit reason)。(2) 我们应该区别理性与认知的两种意涵，亦即，抽象的、后见之明(ex post facto)的“哲学认知”，以及来自社会实践与制度的“内在理性”或“具体认知”(concrete knowing)。(3)“我们不应在道德与日常惯习之间划下泾渭分明的界限”；在我们展开哲学认知之前，人们的具体认知已在运作之中，因此，道德行为无需借助哲学原理提供其存在的理据。(4) 虽然哲学反思有助于我们厘清实践困顿，但哲学解释与道德实践是两种不同的人类活动。(5) 就人类实际的生活处境而言，“自我概念是无法完全从常规与传统之中抽离出来”。[①]

四、道德思想：自我实现伦理

在上一节中，我们扣住“心灵的历史发展”，扼要表明了观念论的形上学论点。有此说明，我们现在可以转进探讨绝对观念论的道德思想。

(一) 道德主体：抽离主体 vs. 具体主体

有关绝对观念论之道德思想的解析，必须从其形上学立场出发，因为绝对观念论者认为，伦理学“终究必须建立在形上学的基础之上”(Mackenzie, in Brooks, 2009: 225)。[②] 而从前文分析可知，“心灵的历史发展”所蕴涵的“自我完成”或“自我实现”以及“已经存在的精神世界”或“常规化的生活方式”，可谓是形构其形上学论述的两根支柱。因此，我们并不意外地发现，相对于康德以及当代新康德自由主义者在本体论上所预设的“抽离主体”或“离根主体”(disengaged subjectivity)概念，英国观念论者在哲学人类学上明显继承黑格尔的“具体主体”(concrete subjectivity)或“植根主体”概念，主张人类之“思想与自由乃出自于生命之流动，在社会存有之形式中获得表现，并在与自然和历史的相互联系中找到自己”(Taylor, 1975: 571; 1999: 168)。

故此，凯尔德明确地说，“我们的自我意识在本质上是社会性的，个人主义的

---

① 个人认为，英国观念论的形上学虽然深受黑格尔之伦理生活观念的影响，但仍批判性地结合了英国经验主义对于常规、制度等“已经存在”之社会生活传统的重视。就其带有休谟、甚至柏克之气质这点来说，英国观念论依旧维持了英国政治思想传统中一个连贯的哲学精神，那就是作者所称的“哲学保守主义”。不过，值得注意的是：在政治倡导立场上，“哲学保守主义”实际上可以支持古典自由主义或新自由主义；前者以奥克肖特为代表，后者则是本书的讨论焦点。有关“哲学保守主义”以及奥克肖特之自由主义思想的讨论，请参见曾国祥，2009: chaps. 1—5。

② 在这个问题上并非没有例外。例如穆尔黑德便试图降低形上学与逻辑学在伦理学中所扮演的角色。

观点是一种错误化约的结果”(in MacEwen, 2009: 57)。而里奇则是早于当代社群主义蓬勃之前,便将社会理解成一个由道德行为者所构成的“自我诠释社群”(Nesbitt, 2009: 74):“我们借助认识他者的个体性来理解我们自己的个体性。自我与他我(other selves)相互地诠释对方”(Ritchie, 1905: 249)。布拉德雷也有类似的看法,他认为孩童所被生下来的地方,“不是沙漠,而一个生活世界(living world)”,亦即一个充满价值与意义的“整体”“体系”或“秩序”;换言之,真实的自我是“历史性的自我”或“社会性的自我”,因为“人是社会性的动物;他是实在的,只是因为他是社会性的,他能够实现自己,也只是因为他的社会性使然”(1876: 171, 174)。由此,鲍桑葵斩钉截铁地说:“真实的人格(true personality)存在于我们的具体完善之中”(in Panagakou, 2009: 131)。

由此观之,我们虽然不能否定康德在英国观念论中所扮演的角色,但大致说来,多数的英国观念论者接受了黑格尔对康德的主要批评,肯定人类之意识、信念与活动必然具有历史性的特质:人类在具体世界中才有产生自我意识与道德判断之可能,人类的理性与自由也只有在历史脉络中才能获得真正的实现。

(二) 道德目的:自我决定 vs. 自我实现

这意味着,有别于康德的“自我决定”(self-determination)或“自我立法”,强调的是对道德法则(Moralitate; morality)的制定与遵循;英国观念论所阐扬的“自我实现”或“自我完成”(self-fulfillment),带有黑格尔伦理生活(Sittlichkeit; ethical life)的特质,声称在自我意识的发展上,伦理生活乃是高于道德法则之更圆满的精神状态。

事实上,对黑格尔而言,正如对康德以及其他自由主义者来说,自由无疑是现代道德与政治生活的中心主题。然而,黑格尔看待思想与历史的宽厚纵深使得他意识到,一般所谓的自由其实呈选择的任意性(arbitrariness)。因此,真正的自由,不是像康德所说的,意指自我能够“决定”其行为方式与存在目的;真正的自由,必须透过个人之伦理生活的辩证发展(从家庭、市民社会到国家),而在与他人同在、与社群共存的实践活动中,将人类目的具体地“实现”出来(1821: 48—49)。从黑格尔的哲学理路来看,他所标举的“自我实现伦理”(the ethic of self-realization),无疑是对康德的“自我决定道德”(the morality of self-determination)的一种批判与超越。关于康德“自我决定道德”的内在限制,文森在本书第二章中,借着梅铎(Iris Murdoch)的见解做出了精湛的评述:

> 如同梅铎所指出的,“《道德形上学》中对于人类形象那般美丽的描绘,是如此清晰、如此为人熟悉:个人即使面对耶稣、仍然会转向考量自己良知的判断,并聆听自己内在理性的声音”。这样的行为者既是孤立而孤独的,又是理性与自我负责的。在当代伦理学中真正具有支配地位的是康德,而

非黑格尔。然而，梅铎紧接着指出“从康德走向尼采近在咫尺，而从尼采走向存在主义(以及在某些意义上类似于存在主义的英国伦理学说)仅是一步之遥”。所有这些道德哲学的核心，皆是自由、理性且孤立的自我。

相对于此，“自我实现伦理”强调自我必须在社群脉络中与他人共同生活、相互成长，并通过各种社会角色的扮演与社会责任的履行，形塑自己成熟的人格，实现自己圆满的生命意义。引申来说，诚如格林所言，“自我实现”即是“人类灵魂能力的实现”或“人的完美化”(the perfecting of man)(1883：336)，也就是鲍桑葵所说的“实现全部的人类能力”(1919：141)，或布拉德雷所谓的“完成一无限的整体”(1876：74)；而且，此一实现必须与社群脉络相互联系。这就是说，人必须在社会有机体中找到自己的位置，扮演好自己的角色，进而体认自己在家庭、朋友、团体、教会与国家等社会关系网络中所处的位置，并尽力履行自己在每一不同位置上所承担的责任，才算是“实现了你自己”。因此，论者时常借用布拉德雷这一著名的陈述：“我的社会位置及其责任”(my station and its duties)，[①]作为英国观念论的伦理学标志。[②]

(三)道德基础：共同目的与人类繁盛

进一步看，“自我实现”并非专就某些个人或部分群体而言；作为伦理生活的最高目的，“自我实现”乃是道德社群所有成员一致追寻的共同目标。因此，论者有谓：“自我实现”实际上是一种强调“共同可实现性的伦理学”(an ethics of joint realizability)(Simhony, 2009：32)。换言之，“自我实现”同时预设“共同目的”或“共善”的概念，一则以作为社会的最高道德理想，二则以形成足以规范一个正义与平等之政治社群的全面性道德要求。

既然“共同目的”是每一社群成员所共同分享的道德目的，那么，对观念论者、特别是绝对观念者而言，承载着“共同目的”的社群，实即理性之客观化的结果，也就是黑格尔所称的“客观心灵”(objective mind)(B&V, 2012：35)，因此，必然具有道德目的之属性。就此而言，不但个人无法脱离社群而孤立存在，而且，个人与个人之间的矛盾、乃至于个人与群体之间的冲突，终究可以在“共同目的”的调解之下获得统一，从而促进人类繁盛(human flourishing)。

---

① 布拉德雷认为“station”是指“a visible community”的构成部分(1876：204)，因此作者倾向将其译成一个人在“社会”中所明确占据的“位置”。

② 虽然“我的社会位置及其责任”亦见于其他观念论者的著作中，例如，格林同样强调道德行为者必须“实现他的社会位置之责任”(to fulfill the duties of his station)(1883：183；313，338)；而鲍桑葵更是多次引述“我的社会位置及其责任”(e.g. 1919：31)的概念。然而，布拉德雷的“理想道德”与鲍桑葵的“上帝王国”(the Kingdom of God on Earth)仍略有不同。有关鲍桑葵道德思想之宗教特征的讨论，请参见：Panagakou, 2009；有关布拉德雷与鲍桑葵之道德思想的比较，则请参见：Sweet, 1996：33—44.

前文提及：绝对观念论以“绝对者”为必然预设的形上学立场，未必依赖正统的宗教教义。于此，有待补充说明的是：诚然绝对观念论一再彰显“共同目的”的伦理意义，但其对“共同目的”并未明定一套固定模式或全然贬抑个人的自由行动价值。在诠释格林的“共同目的”概念时，一位评论者正确地点出了两个重要事项（Simhony，2009：48）：

第一，虽然在逻辑上“共同目的”必定只能有一个，但对格林而言，“共同目的”的单一性主要是表现在“形式”上，而非关其“内容”。换言之，虽然“人的完美化”是一项普遍的道德要求，但格林不仅承认个人的利益及其实现方式可能有所差别，而且主张只要在不违背“共同目的”的情况下，这些互有差别的利益均应获得公平的保障。

第二，格林同时强调，道德实现是个人的修为功夫，只能通过自己的努力完成：“每个人必须为他自己创造他的人格特征”（1883：401）。因此，较公允地说，格林的绝对观念论并非一种封闭的、采取历史终结论证的伦理学；相对地，其立论重点毋宁在于强调，“共同目的”是个人之人格发展与自我完成所不可或缺的一环，而这恰恰填补了当代新康德自由主义对于实质目的“存而不论”的理论缺陷。

（四）人性特征：历史主义

换个角度来看，既然观念论者如此重视心灵在历史中的发展与实现，那么，在什么意义上我们可以说观念论是一种历史主义呢？为了回答这个问题，我们必须尝试澄清“历史”一词的三层意涵：“历史事实”“历史知识”与“历史性”（historicity）：[①]

大抵而言，如果说“历史事实”指的是“过去实际发生的事实”，而“历史知识”指的是“历史作为一门学科”（history as a disciple）（一种“理解形式”）对于“历史事实”所做出的思考与判断，那么“历史性”的要点在于强调“历史作为人类心灵的一种必然习性”（history as a necessary habit of human mind）：心灵在历史过程中的演变与发展。以此为论，历史主义一词实际上包含两层意义：(1) 相对于自然主义，历史主义系指人类之意识、观念与活动必然具有历史性的特质，因此关于人类事务的研究，必须仰赖历史意识，并援引历史化的思维方式来理解历史过程，而非遵照自然科学探究自然过程的研究方法与程序；(2) 相对于科学主义，历史主义另一层更激进的意涵则是：所有合法的人类知识，或至少人类知识的最高层级，因此是历史知识，而不是科学知识。

---

① 以下讨论，请参见：曾国祥（2011：125—126）。

依作者之见，观念论者大体上都是第一种意义下的历史主义者。换言之，由于重视人类活动的历史性特征，观念论者不但强调自我的历史性与“自我实现伦理”，同时侧重义务与权利的社会脉络。于是，这一方面使得英国观念论传统下的权利观点，始终没有脱离格林所创立的“承认理论”(the recognition theory)格局；另一方面则是解释为何观念论者每每因循黑格尔“哲学即哲学史”的研究路径，试图透过哲学史与思想史的叙事，来表述道德与政治观念的历史进程。

至于进一步采取第二种历史主义的代表人物，则是柯林伍德。如一般所知，晚年的柯林伍德全心全意追求“哲学与历史的融通”(1939：77)，亦即哲学史与历史哲学的会通，并转而认为历史是“心灵的自我知识”(1946：142，174，202，218)，也就是高于科学的人类最高知识形态。因此所致，柯林伍德在其道德哲学讲稿与《新利维坦》中尝试辩解：人类最高的道德意识，乃是高于“功利”(utility)与“对的”(right)的“责任”(duty)意识，而在辩证逻辑的意义上，其终将与历史意识合而为一。要之，勾勒柯林伍德之道德思想的最大特色，即是在于追求责任意识与历史意识的统一。

(五) 道德判断：脉络化的实践理性

无论如何，如此理解下的历史主义，[①]绝非伦理价值上的相对主义(relativism)，而是道德判断上的个别主义(particularism)。换言之，由于重视人类思想与活动的历史性特征，观念论在道德判断上因而强调脉络化的实践理性，认为行为者应该紧扣具体处境，来对个别事件进行审慎的论断。引用论者的一段话来做解释：我们的实践判断(有时虽会包含)在本质上完全不同于演绎、归纳、推论、直觉等能力，因为后者是“抽象的、分离的、分析的”，实践判断则是“具体的与综合的”。因此，就实际的人类处境而言，“好的选择是深思熟虑、考虑周到的”(Good choice is all-considering) (quoted in Connelly，2009：244)，也就是带着实践智慧与即兴能力的历史判断。

正是在这层意义上，我们看到了格林、布拉德雷、鲍桑葵、柯林伍德、奥克肖特等人前仆后继地指陈康德之规则伦理学的限制。举例来说，鲍桑葵不但同意布拉德雷所提出的“我的社会位置及其责任”，并且力主伦理活动的核心问题，其实是如何“合宜地回应处境”(to “respond adequately to the situation”)(1919：146)。对柯林伍德来讲，人类最高的道德意识，亦即责任意识，必然是个别的、独特的与具体的：“因为责任时常是全然个体化的，所以其涉及一种特殊、独特的义务程度与型态”(1940：471)。而贯穿奥克肖特《政治中的理性主义》的一条思想

---

① 在本文中，当不加注明时，歷史主义主要是指前述第一种用法。

线头，则无疑是亚里士多德的实践智慧。

(六) 积极个人主义

综上所述，英国观念论的伦理思想实际落在(一般用法下的)个人主义与集体主义之外。[①] 诚如包袭与文森所指出的，英国观念论基本上是“一种社群导向的伦理学”，其所标榜的“自我实现伦理”其实是一种“社会个人主义”(social individualism)或“积极个人主义”(B&V, 2012: 87, 98, 105)，从而有别于“自我决定道德”所继承的、从笛卡儿以来的原子式个人主义。无疑，正是这个“自我实现伦理”及其“积极个人主义”信念，构成了英国观念论之“共善政治”的理论源头。这是我们接下来的讨论焦点。

五、政治理论:伦理国家与社会公民

在本节中，作者将试着站在前述形上学与伦理学的平台上，来进一步鸟瞰“共善政治”的思想图景:伦理国家与社会公民。

(一) 伦理国家

总的来说，除了布拉德雷与奥克肖特是显著的例外，多数的观念论者不但是推动英国现代社会之改革的要角，并且亲身参与了当时处于变动中的社会主义与自由主义两大意识形态之争(see B&V, 2012: chapter 5)。换言之，由于相信哲学的实践效果，[②]观念论者因而以培养公民能力与促进共同目的为目标，积极投入教育改革、消弭贫穷、社会工作、禁酒、财产分配等公共事务。[③] 例如，海赛灵顿曾因改革艾克斯特(Exeter)、格拉斯哥(Glasgow)、利物浦(Liverpool)等大学有成而受封爵士；霍尔丹则是英国从1880到1920年代后期之教育政策的主导人物。

在意识形态的争论上，观念论者则着手区别“伦理社会主义”(如费边社)与“科学社会主义”或“物质社会主义”(如马克思主义)的不同，并认为前者与出现

---

① 有些学者甚至认为，英国观念论的伦理思想特色，其实结合了义务论与目的论(Sweet, 2009a: 23)。

② 较仔细地说，这其中仍有两种区别:格林、鲍桑葵、穆尔黑德、麦肯尼兹等人，如前所述，其实承认哲学解释与实践活动的本质有所不同，只是他们仍然相信，我们在实践生活中所面临的困惑，可以借助哲学探索获得化解。相形之下，琼斯有着更强的实践色彩，主张哲学的目的就是在于有效解决我们所面对的道德与政治困境；关于这点，只要从他的书名《观念论作为一种实践信念》(Idealism as a Practical Creed, 1919)，即可见一斑。

③ 进一步讨论，请参见:Boucher & Vincent, 2012: 108—129.

于1890年代的“新自由主义”、“社会自由主义”或“进步自由主义”有着类似的政治理念。基本而言，观念论者所提倡的“新自由主义”，并非要和古典自由主义切断关系，而是试图超越它在国家与公民等基本议题上的论证缺失，从而使其符合当时的社会现况。

就国家理念而言，英国观念论者所批判的对象，主要是以斯宾塞(Herbert Spencer)等人为代表的最小国家理论；换言之，相对于古典自由主义所捍卫的宪政主义与法治主义，英国观念论倾向赋予国家更积极的伦理职能，以促进个体性与公民性的提升。因此，在他们笔下，国家原则上被视为一种道德目的，而不再只是工具性或合作性的社会组织。引用里奇的话来说，“最完美的人生(the best life)只能在一个有机化的社会中实现，亦即在国家中实现；因此，国家不仅仅是达成个人福利之目的的一种手段；在某个意义上，国家本身就是一个目的”(1891：102)。[①]

英国观念论的伦理国家理念曾经引起很多批评；基于本文的题旨，我们在此不妨提出三点扼要的澄清。

首先，如前所述，论者时常以“绝对者”的思想，指控观念论推崇极权主义或容易流为独裁政治的温床。然则，持平而论，“对英国观念论者而言，国家只有在符合提倡与维护共同目的的目标时，才是道德的绝对者”(B& V，2012：80)；否则，公民即有反抗的权利。例如格林在《政治义务原则讲稿》中便详实讨论了公民的反抗权(1886：sec. H)，引用其中的一段话来说：

> 假如我们将国家视为社会关系的支持者与协调者(the sustainer and harmonizer of social relations)，那么个人就没有反抗国家的权利，那么国家的法律对他而言就具有绝对权威。然而，事实上，由于真正存在的国家充其量只能部分实现其理想职能，所以我们不能将这一原则运用于实践之中。公民应以公民身份从事活动的原则，并不能带来一种在所有条件下都服从其国家法律的义务，因为这些法律可能与国家作为社会关系之支持者与协调者的真正目的不相一致。(1886：112)

这段话清楚地表明，“绝对观念论”与“绝对主权论”并非同一回事。事实上，格林不仅反对霍布斯与奥斯丁(John Austin)的著名论点，认为主权是不受限制之最高权力、所有具有效力的法律都由主权者所发布；他甚至明确地指出：“意志，而非武力，是国家的基础”(will, not force, is the basis of the state)(1886：Section G)。换言之，对格林而言，国家作为“普遍意志”(the general will)的具体展现，其权力的运作永远必须是基于“共同目的”。

---

① 然而，这并非没有例外。海赛灵顿便试图以“整体社会”取代“国家”的最高地位(Brooks，2009：221)。

其次，对观念论者而言，政治活动在本质上因而是一种道德活动。但这并不代表说，国家可以恣意实行“洗脑”的爱国教育来钳制人民的思想与自由。前文多次提到，一如康德，英国观念论者亦以自由为个人的首要价值；差别在于：对这群黑格尔主义者来说，自由在本质上是一个具体实现的概念，而不是机遇选择的问题。纵然从伦理生活的观点来看，国家在促成公民自由之具体实现上，势必扮演重要的角色，但英国观念论者并没有因而忽略国家权力的强制性与胁迫性。对他们而言，光凭国家本身并不能导致个人向善，因为善终究是个人意志对情感的解放，是个人自由在社群脉络中的体现：人必须靠着自己的道德力量完成自己的生命目的。是以，国家虽然具有最高的道德性质，但其只能基于“共同目的”制定法律，来限制有碍于个人之“自我实现”的行为，从而提供有利于促进人类繁盛的生活条件，而不能假“普遍意志”之名，行独裁统治之实。

复次，从当代自由主义的后续发展来看，国家与社会的界限虽然关键，但始终处于变动之中，再也无法像古典自由主义所主张的那样明确；换言之，有关“国家干涉”(state interference)的基础与限制，从 19 世纪后期以来便是一个从未停止过争辩的实践难题。在许多自由社会中，当面对诸如禁烟、汽车强制保险或强制戴安全帽等限制个人自由的现实议题时，多数公民实际上是采取支持的态度，而且除了诉诸“共同目的”或“公共利益”之外，人们实在找不出其他更具说服力的理由来支持政府的决策。此外，若以当代自由主义最为重视的分配正义问题为例，则我们同样很难否认，“共同目的”至今仍是可以合理支持一个公平正义社会的可能理论选项。就此而言，英国观念论在现代政治思想上的一个非凡贡献，其实是为后来福利国家的发展开创了一个犀利的议论空间：财富不平等所反映的社会权力关系失衡，是个人之“自我实现”的重大障碍，因此，国家主要的伦理职责(同时也是所有社群成员的共同责任)，即是基于“共同目的”的道德理由，“以一个障碍(国家)消除各种障碍”(a hindrance to hindrances)(in B&V, 78)，从而创造有利于个人自由实践与道德发展的各种社会条件。

(二) 社会公民

如此，从格林以来(再一次地，除了布拉德雷与奥克肖特)，公民身份也就相应成了观念论政治哲学的另一核心范畴。若拿古典自由主义与新自由主义来做比较，则我们可以清楚看到，前者所推崇的公民身份，主要在于拥有一套不容侵犯之消极的“政治自由”；但对后者而言，公民身份不但联系着一套源自公民之积极权力或行动性(active power or agency)的“社会自由”，而且此一自由的行使带有强烈的伦理意涵，同时意味着公民对“社会责任”的履行。

换言之，在某个意义上，古典自由主义与新自由主义在公民身份上的认知差

异，攸关两种自由观念之争。事实上，格林的著作蕴含着后来为伯林所（不具名地）借用的"消极自由"与"积极自由"的著名区别。例如，在《自由立法与契约自由》（Liberal Legislation and Freedom of Contract）一文里，格林即明确地指出，自由主义在历史上经历了三个发展阶段：以政治自由对抗贵族特权；以经济自由对抗保护主义；而在现在，自由主义则必须进一步迈向社会自由，也就是让公民拥有"从事或享有某些值得从事或享有之事物的积极权力"，而且这些事物是"我们与他人共同从事或享有的"（in B&V，2012：107，126）。换言之，社会性的积极自由的目的，在于追求自我意志与共同目的的统一；所以，格林相信，其行使与体现着共同目的的法律之间并不相互违背。

更深入地看，这两种自由观念之争，实际上还牵涉到了前述两种自我观与伦理观的竞合关系。概要地说，基于原子论的自我观与"自我决定道德"，古典自由主义因而倾向视公民为相互独立的自主个体，彼此之间只是基于某种协定，而在公平的法律程序中追求自己欲望的满足。相形之下，基于社会性的自我观与"自我实现伦理"，新自由主义因而确信，个人唯有在社会制度与公共生活中，借着对共同目的的追求，才能将其理性与自由的潜能具体地发挥出来。

这同时说明了为什么观念论者会反对以马克思主义的阶级斗争，作为社会与政治分析的主要工具；因为，对他们来说，公民身份不仅是一个人可以拥有积极权力与社会自由的身份资格，更代表着每个人都应从事伦理生活与履践社会责任的平等地位，亦即人类心灵在历史中之更圆满的发展状态。在这点上，观念论者心所向往的，毋宁是希腊的公民理念。例如鲍桑葵在《公民责任》（"Duties of Citizenship"，1895）一文中曾说："最一般的希腊公民都不可能完全忘掉，他的实际存在是联系着公民责任的履行"（in B&V，2012：100）；然而，现在的英国公民却沉溺于自我利益的追逐，浑然不知公民责任为何。

总而言之，国家的"伦理目的"与公民的"社会责任"，可以说是推进英国、乃至于欧洲福利国家思想的一股重要动力；从这个角度来看，今天西方福利国家思维的主要危机，依然没有脱离20世纪初期以来的基本冲突，亦即，仍处在"消极权利资格"（passive rights entitlements）与"积极公民责任"（active civic duties）之间的对峙当中（B&V，2012：100—101）。

六、结　　论

讨论至此，作者大致完成了本文的研究目标：透过对英国观念论之形上学（心灵的自我发展）、道德哲学（自我实现伦理）与政治思想（伦理国家与社会公民）的扼要阐释，来重建一个影响深远、却已被华语学界遗忘多时之思想传统的

哲学形象。最后，在结束本文之前，作者想要重申于当前学术脉络下复苏英国观念论的几个重要意义：

(一) 实践理性

从观念论的角度来看，如果说现代道德与政治论述的贫困，主要在于实践理性的衰败，那么这与科学理性的宰制绝对脱不了关系。诚如柯林伍德在《自传》中所感慨指陈的："我似乎看见了自然科学的统治，在不久的将来，会把欧洲变成一个野蛮人到处奔驰的荒原"(1939: 9)。在这层意义上，当代学界复苏哲学观念论的宏旨之一，无非是想通过实践理性的重建，来扭转自然主义与科学主义的迷思。以此言之，实践理性可谓是英国观念论的理论硬核，而其根本特征，则是在于强调"个人在常规化的生活方式中的自我实现与自我完成"。

进而言之，由于重视心灵作为一种思想活动与生活方式和历史经验之间的辩证关系，因此，对观念论者而言，人类的道德与政治实践基本上涉及一个历史性、发展性的"具体生活过程"(concrete lived process)(B&V, 90)，而不是一套自然化、科学化的"形式法则运用"。换言之，在观念论者那里，人类的道德目的与道德理想之实现，远非遵守抽象原则那么简单；相对地，伦理生活的本质，关系到了心灵如何"在良善行为本身中得到日常性地实现"(daily and hourly realized in the god act itself)(Murihead, quoted in Brooks, 2009: 216)。

依此，值得一提的是：最近几年在英国学界掀起热烈讨论的"政治现实主义"(political realism)的显著特点之一，正是透过批判新康德自由主义对于哲学理性与抽象原则的错误理解，来重振实践理性的重要地位；而在相当程度上，新现实主义看待实践活动的方式，与观念论有着异曲同工之妙。例如：威廉斯(Bernard Williams)在其名著《伦理学与哲学的限制》(Ethics and the Limits of Philosophy, 1993)一书中便指出："道德不是哲学家的发明物。它是近乎我们所有人的一种观点，或较不连贯地说，部分观点"(1993: 174; cf. Boucher & Vincent, 2012: 29)。由此观之，对威廉斯而言，正如对格林等人来说，道德是发生于我们日常生活中的行为方式，道德实践是一种社会实践，并因而联系着复杂的具体脉络，其既不是从哲学前提所导引出来的，也不是单靠哲学论证就能解决的，虽然两者之间具有微妙的关系。

若然，个人相信，多数的观念论者应当也会欣然同意威廉斯有关实践理性的著名定义：实践理性是"使得世界合适于人类观念的一种尝试"(1973: 187—206; Cf. Dunn, 1980: 280)。差别在于，对布拉德雷与奥克肖特而言，实践理性必须掌握在公民实践者的手中，因为"生活在这个世界"与"解释这个世界"终究是不同的两回事，因此，我们在实践上的任何尝试，都只是哲学解释的起点而非

终点。但对其他观念论者来说，哲学与实践、观念与世界终究可以在历史发展中取得更高层次的统一，从而将文明带往人类心灵所真正渴望的方向。用柯林伍德的话来说，文明性(civility)就是“任何想要文明化一个社群的人们所试着导致的理想状态”(1992：286)。

(二) 人格主义

除了英国本土之外，英国观念论事实上也曾随着大英帝国的声威远播境外，尤其是在加拿大、澳洲、南非与印度等地方发挥过相当的影响；[①]从历史时序来看，当观念论支配英国哲学界的时候，正是中国或东方与西方密集接触，并面临价值转化的危机时期。因此，我们当不意外发现，格林的自我实现与共善观念曾在明治维新时期引起讨论(Atsuko，1979)；而中国思想界也很早就开始接触英国观念论的著作。即至晚近，在社群主义兴盛之际，国内学者亦曾撰文探索这一承袭英国观念论哲学精神的当代思潮与儒家思想的“家族相似性”；[②]而知名的汉学家狄百瑞(W. T. de Bary)甚至指出：

> 要赋予儒家特定的面貌，也许有人明确地称之为“儒家式的个人主义”(Confucian individualism)，但是我宁用“personalism”一词而不用“individualism”。因为它与西方传统中的 personalism 拥有共同理论，而与近代以来解放主义的 individualism 有明确地区别。Personalism 表达的是个人的价值与尊严，而非粗率的个人，亦即在特定的文化传统、社群与自然环境中形塑而成的自我，并在其中达成自我人格底完满发展。[③]

很显然地，与其说狄百瑞笔下的“人格主义”专指人格观念论，毋宁说其适用

---

① 请参阅：Trott，1996，2009；Sweet，2009b。

② 例如，李明辉教授(2008：236)认为：“传统儒家在伦理学的基础与自我观方面与自由主义(按指：英美新康德自由主义)有可以接榫之处，而在个人与群体的关系及对传统的态度方面又与社群主义同调。自由主义着重个人对社会及传统的超越性，社群主义则强调自我之形成必须内在于社会与历史的脉络；双方似乎都将‘超越’与‘内在’对立起来。儒家‘内在超越’的思想特色为自由主义与社群主义之论争提出一个可能的化解之道”。何信全教授(2002：163—4)则认为：诚然泰勒有关知识我与道德我的区别以及对于当代社会之工具理性当道、公共意义流失的痛下针砭，与孟子的“人禽之别”、“义利之辨”颇有合辙之处，“然而在孟子人性本善的理论架构下，理义等道德法则却是康德式的‘自己立法、自己遵守’，并非社会制度与关系之叙事的连续体形塑而成的，亦非其一部分，而为康德式的先验主体”。质言之，固然泰勒与孟子都以社会为个人道德之实践场域，“不过，泰勒的社群人是嵌入在社会历史文化脉络之中，以形塑其自我的身份；相较之下，孟子的性善人在其人性本善基本设定之下，仁义礼智非由外鑠，而为‘天之所予’”。

③ 引自，何信全(2002：162)。

于整个后黑格尔主义的"自我实现伦理"[①]。事实上，在英文语境中，"人格主义"所蕴含的"自我实现"精神：自我必须"在特定的文化传统、社群与自然环境中"形塑自己的道德，"并在其中达成自我人格底完满发展"，正是在观念论的论著中得到了最淋漓尽致的阐释。学者指出：虽然英国浪漫主义作家柯律兹(Samuel Coleridge)可能是第一个使用"self-realization"这个词汇的英国人，然而，牛津英文字典(OED)却因观念论的大力提倡，而将"自我实现"一词的首度使用权给了布拉德雷(quoted in Sweet，2009a：4，n4)。就此而言，观念论的复苏似乎也为中国文化与西方哲学的交流开启了一扇视窗。

(三)价值抉择

回到文化交流的议题上，我们不禁再次联想到了黑格尔对于现代性隐忧所提出的历史批判。倘使黑格尔是对的：每一时代都有它自己的黄昏、都在等待属于它自己的黎明；那么，人类实践活动的根本难题，终究涉及如何置身在历史脉络中进行必要的判断与选择。在这个形上学激烈对决的时代里，对福柯而言，我们的判断与选择似乎难逃此一颠覆性的终极质问："除了自由主义之外，我们还有什么其他选项?"但对格林及其追随者来说，在扬弃自由主义之前，我们也许必须先行探问：除了古典自由主义与新康德自由主义之外，自由主义还有什么其他选项?

参考书目

李明辉，2008《儒家视野下的政治思想》。台北：台湾大学出版中心。

何信全，2002《儒学与社群主义人观的对比—以孟子与泰勒为例》，《中国思潮与外来文化》。台北：中研院文哲所。

曾国祥，2009《主体危机与理性批判：自由主义的保守诠释》。台北：巨流图书公司。

2011《历史意识与道德意识：柯灵乌的"历史道德"理念》，《新史学》，第二十二卷第二期，第101—154页。

Armour，Leslie

1996 "F. H. Bradley and Later Idealism：From Disarray to Reconstruction"，in Philosophy After F. H. Bradley，ed. James Bradley. Bristol：Thoemmes Press，pp. 1—29.

2009 "Metaphysics，Morals，and Politics：McTaggart's Theory of the Good and the Good

---

① 人格观念论也强调"自我实现"是道德生活的目的。进言之，虽然赛斯兄弟与韦布受到康德更多的影响，倾向视伦理学为一门"科学"，并批评绝对观念论贬抑了个体的自由价值。但他们仍然严格区别了康德式的"个人"与社会性的"人格"的差异；对他们而言，自我的人格发展与道德实现只能在社群之中完成："个人与社会实际上是同一不可分离之德性生活的两个面向，它们的统一将在它们被化约成人格的共同原则时被发现"(in Bengtsson，2009：?? Seth，1921：276)。因此，詹姆斯赛斯寧愿称其伦理学为"幸福主义或人格伦理学"(Eudaimonism or an ethics of personality)，而非康德主义或义务论。

Life", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 153—174.

Atsuko, Hirai

1979 "Self-Realization and Common Good: T. H. Green in Meiji Ethical Thought", Journal of Japanese Studies, 5(1979), pp. 107—136.

Bengtsson, Jan Olof

2009 "The Moral, Social, and Political Philosophy of British Personal Idealism", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 175—208.

Bosanquet, Bernard

1899 The Philosophical Theory of the State. London: Macmillan & Co.

1919 Some Suggestions in Ethics, 2nd edition. London: Macmillan & Co.

Boucher, David

2009 "Henry Jones: Idealism as a Practical Creed", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 137—154.

Boucher, David & Vincent Andrew

2000 British Idealism and Political Theory. Edinburgh: Edinburg University Press.

2012 British Idealism: A Guide for the Perplexed. London: Continuum.

Bradley, F. H.

1876(1988) Ethical Studies. Oxford: Clarendon Press.

1893(1969) Appearance and Reality. Oxford: Oxford University Press.

Brooks, Thom

2009 "Muirhead, Hetherington, and Mackenzie", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 209—232.

Collingwood, Robin G.

1924 Speculum Mentis. Oxford: Clarendon Press.

1925 Outlines of a Philosophy of Art. Bristol: Thoemmes Press.

1939 An Autobiography. Oxford: Oxford University Press.

1940(1992) "Goodness, Rightness, Utility", in The New Leviathan, pp. 393—479.

1942(1992) The New Leviathan, revised edition. Oxford: Oxford University Press.

1946(1985) The Idea of History. Oxford: Oxford University Press.

Connelly, James

2009 "Collingwood's Moral Philosophy: Character, Duty and Historical Consciousness", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 233—250.

Dunn, John

1980 Political Obligation in Its Historical Context. Cambridge: Cambridge University Press.

Green, T. H.

1883(2003) Prolegomena to Ethics, ed. David O. Brink. Oxford: Clarendon Press.

1886(1986) Lectures on the Principles of Political Obligation, eds. Paul Harries and John Morrow. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Paul and Morrow, John

1986 "Introduction", in T. H. Green's Lectures on the Principles of Political Obligation. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1—12.

Hegel, G. W. F.

1821(1991) Elements of the Philosophy of Right, ed. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobhouse, L. T.

1918 The Metaphysical Theory of the State. London: Allen and Unwin.

Keene, Carol A.

2009 "The Interplay of Bradley's Social and Moral Philosophy", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 87—110.

MacEwen, Philip

2009 "The Moral and Social Philosophy of Edward Caird", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 51—64.

MacIntyre, Alasdair

1985 After Virtues: A Study in Moral Theory. London: Duckworth.

MacNiven, Don

1996 "Bradley and MacIntyre: A Comparison", in Philosophy After F. H. Bradley, ed. James Bradley. Bristol: Thoemmes Press, pp. 349—365.

Nesbitt, Darin R.

2009 "D. G. Ritchie's Ethics", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 65—86.

Nicholson, Peter

1990 The Political Philosophy of the British Idealists. Cambridge: Cambridge University Press.

Oakeshott, Michael

1933(1990) Experience and Its Modes. Cambridge: Cambridge University Press.

1975 On Human Conduct. Oxford: Clarendon Press.

1989 The Voice of Liberal Learning, ed. T. Fuller. New York and London: Yale University Press.

1993 Religion, Politics, and the Moral Life, ed. T. Fuller. New York and London: Yale University Press.

2007 The Concept of a Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews 1926—51, ed. Luke O'Sullivan. Exeter: Imprint Academic.

Panagakou, Stamatoula

2009 "The Religious Character of Bosanquet's Moral and Social Philosophy", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 111—136.

Podoksik, Efraim

2009 "Without Purpose or Unity: Moral and Social Life in the Thought of Michael Oakeshott", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 251—268.

Ritchie,

1891 The Principles of State Interference. London: Swan Sonnenschein & Co.

1905 Philosophical Studies. London: Macmillan and Company.

Sell, Alan

1995 Philosophical Idealism and Christian Belief. New York: St. Martin's Press.

Simhony, Avital

2009 "A Liberal Commitment to the Common Good: T. H. Green's Social and Political Morality", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 31—50.

Sweet, William

1996 "F. H, Bradley and Bernard Bosanquet", in Philosophy After F. H. Bradley, ed. James Bradley. Bristol: Thoemmes Press, pp. 31—56.

2009a "Introduction: Idealism, Ethical, and Social and Political Thought", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 1—30.

2009b "British Idealism and Ethical Thought in South Africa", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter: Imprint Academic, pp. 289—331.

Taylor, Charles

1975 Hegel. Cambridge: Cambridge University Press.

1999 Hegel and Modern Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Trott, Elizabeth

1996 "Bradley and the Canadian Connection", in Philosophy After F. H. Bradley, ed. James Bradley. Bristol: Thoemmes Press, pp. 57—72.

2009 "John Watson and the Foundation and Applications of Moral Philosophy", in The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists, ed. William Sweet. Exeter:

Imprint Academic, pp. 269—288.

Tseng, Roy

2003 The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment. Exeter: Imprint Academic.

2012 "Scepticism in Politics: A Dialogue between Michael Oakeshott and John Dunn," History of Political Thought (forthcoming).

Williams, Bernard

1973 Problems of the Self. Cambridge: Cambridge University Press.

1993 Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

分权、权威与公议：黄宗羲政治思想的渊源与新变[①]

顾家宁*



内容提要 黄宗羲政治思想应被置于宋明儒学的整体脉络，尤其是晚明大儒刘宗周以及东林士人之政治实践背景中进行考察。刘宗周政治实践的失败，标志着宋明儒者"致君行道"之政治取径的终结，而东林士人对于"众论"之政治功能的强调，则预示着一种新的政治模式的诞生。对君权的分割、对师道权威的凸显以及对公议政治的强调，构成了黄宗羲政治思想的内核，其中孕育了儒家政治思想的某种新变，此即绝对权力的分割、政治权力与政治权威的分立以及士、庶对于政治过程的广泛参与。这些变化，实为宋明儒学自身发展脉络中的产物。从这一意义上说，"政道"的变革实乃宋明儒学自身发展之势所必至，黄宗羲的思想史意义即在于此。

关键词 黄宗羲 权威 公议 刘宗周 东林

明清之际顾、黄、王三大儒的政治思想，一直是中国传统政治思想研究的一大重点。长期以来，"早期启蒙说"主导了三大儒政治思想的研究范式，此种范式诚然有其价值，但其问题同样值得反思：以"启蒙"视角切入传统政治思想，无疑需要强调其与传统的断裂，从而凸显与现代启蒙主义相近的成分。这样的分析方式，显然不利于学者如其所是地认识处于历史中的思想本身，由此，更难以把握思想传统内部的渊源与流变。因此，与既有的多数研究不同，本文将黄宗羲的政治思想置于宋明儒学的整体脉络，尤其是晚明刘宗周以及东林士人的思想主张与政治实践之背景中进行考察，以期把握其在宋明儒学政治思维中的连续性与新生性。由此，或可为我们重新理解儒家政治传统，进而在自身文明传统的启

---

① 在本文的修改过程中，中国人民大学政治系陈伟老师提供了诸多宝贵意见，在此谨致以诚挚谢意。

* 顾家宁，北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院讲师。

示下应对现代立国的挑战提供某种有益的资源。

宋代儒学之复兴，奠定了此后元、明两代六百余年之学术规模。余英时先生指出，宋代儒学的整体动向是秩序重建，而“治道”——政治秩序——则是其始点。[①] 得益于宽松的政治环境，宋儒以“得君行道”为秩序重建的主要途径，至于明代，君主集权的强化使得儒家士大夫不得不放弃“得君行道”的上行路向而转向“觉民行道”的社会取径，亦即从寻求与最高权力的契合转向诉诸个体良知的觉醒，王阳明良知之学的确立便是典型例证。[②] 余英时对宋明政治文化差异的判定诚为确论，然而我们亦须注意，政治文化本身乃处在动态发展之中，同时，在君主作为权源的权力结构之下，任何秩序重建的努力终究无法绕开君权这一关节，因此明儒改走下行路线，实为重压下之权法，一旦条件允许，上行政治取向便会重新抬头，这一点在王阳明本人及其后学那里皆有体现。[③] 尤其是万历后期以及启、祯两朝，与皇权趋于堕落恰成对照的，是士林政治热情的不断高涨。晚明士人的政治实践，既包含了宋儒致君行道、内圣外王的一贯思路，又蕴含了某些新的特征。

作为东林后裔以及明末大儒刘宗周的入室弟子，黄宗羲是晚明士人政治实践的直接继承者。明儒政治努力的最终失败，其中一个重要原因即在于君权独大的政治结构之窒碍，因此对于政治权力的重构理所当然成为儒者进一步反思的焦点，明清易代的政治环境，客观上亦使之成为可能。黄宗羲的思想史意义，就在于对明儒政治实践的成败教训进行了集成性的总结与反思，从而将宋明儒学秩序重建的一贯努力推进到了根本性的权力结构层面。

一、“得君行道”之终结

尽管明代政治环境不若两宋，然而明儒“致君行道”的努力并未中绝，就晚明诸大儒而言，最明显的例子莫过于刘宗周。作为黄宗羲的老师，刘氏在理学、政治等诸方面对其影响至深。对于乃师的政治主张与实践，黄宗羲自是了然于胸，在撰述先师一生经历的《子刘子行状》中，他详细记述了刘宗周政治实践的全过

---

① 余英时：《宋明理学与政治文化》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第105页。所谓“秩序重建”，意指宋儒要求根据“尧、舜、三王圣人之道”重新建造政治、文化秩序的努力，参见《宋明理学与政治文化》，第39页。

② 有关宋明两代政治文化差异的详细论述，参见余英时：《宋明理学与政治文化》，第158—211页。

③ 近年来学者的研究，已从不同侧面印证了这一点，参见任文利：《王阳明政治生涯出处进退心迹辨——兼以就教于余英时先生》，《国学学刊》2011年第2期；彭国翔：《王龙溪的〈中鉴录〉及其思想史意义》，《汉学研究》19卷2期（2001年）。

程。[①] 可以说，黄宗羲的政治革新主张，很大程度上出于对其师的继承与反省。

崇祯一朝是刘宗周政治抱负得到最多施展的时期。崇祯初年拨乱反正，俨然贞下起元之象，但从个性上看，其性格刚愎，"不任大臣，惟图自用"，又是一个典型的专制君主；[②]至于刘宗周，则是一个以内圣外王之道自期的理学士大夫。二者的冲突，正体现了志在"致君尧舜"的儒者与必欲乾纲独断的君主之间的紧张。

理学士大夫之不同于一般官僚，在于其政治作为的背后乃有一套以天理为标志的道德世界观的支撑。综观刘宗周在崇祯一朝的政治作为，其论政之旨大抵在明君道、公是非、正制度。首先，就君道而言，刘宗周主张君主必敬天法道，恭己无为而舍己从人，虽掌大权而不应妄用权柄，"恭己无为，舍己从人，以简要出政令，以宽大养人才"。[③] 君道恭己无为，则君主须摒弃一己之是非、喜怒、好恶，而广开言路，以天下人之是非聪明为准绳，所谓"以天下之是非为真是非，斯以天下之聪明为大聪明。开言路，合众论之同，建用中之极。"[④]

余英时先生曾以程颐、朱熹、陆九渊等人为例，指出宋代理学家理想中的君主只是一个以德居位而任贤使能的象征性元首；通过"无为而治"的观念，建立一种一切"行道"之事都在贤士大夫之手的虚君制度。[⑤] 不难看出，刘宗周之主张实与宋儒一脉相承，正是其"致君行道"努力的延续。

其次，在制度层面，刘宗周一方面主张君主不应拥有独断非常之权。在给崇祯的上疏中，刘宗周一再要求废除诏狱、廷杖、厂卫等做法。[⑥] 在他看来，一切轻重刑狱皆不应付之厂卫，而应按正常的司法程序"听三法司听断"，因为刑罚乃公权，"非人主所得而私也"[⑦]。而在崇祯看来，"三法司、锦衣卫皆朝廷刑官，何公何私?"[⑧]换言之，君权即公权，无须区别。此处儒臣与君主对公私权力的不同认识，反映了二者政治理念层面的冲突。

另一方面，反对君主随意侵夺有司之职守，主张"以票拟归阁臣，以庶政归部

---

① 黄宗羲：《子刘子行状》，《黄宗羲全集》第一册，杭州：浙江古籍出版社 2005 年版，第 208—261 页。

② 孟森：《明史讲义》，北京：中华书局，2009 年，第 277 页

③ 刘宗周：《痛切时艰疏》，《刘宗周全集》第三册，杭州：浙江古籍出版社 2007 年版，第 115 页。

④ 刘宗周：《不能以身报主疏》，《刘宗周全集》第三册，第 158 页。

⑤ 余英时：《宋明理学与政治文化》，长春：吉林出版集团有限责任公司 2008 年版，第 141、153 页。

⑥ 刘宗周：《不能以身报主疏》，《刘宗周全集》第三册，第 160 页。

⑦ 刘宗周：《条列风纪之要疏》，《刘宗周全集》第三册，第 185 页。

⑧ 黄宗羲：《子刘子行状》，《黄宗羲全集》第一册，第 237 页。刘宗周与崇祯关于公私刑罚之权的争论，集中反映在崇祯十五年(1642)刘宗周上疏申救因言获罪的言官姜埰、熊开元事件上。除黄宗羲《子刘子行状》外，刘宗周之子刘汋在《召对纪事》中对此事亦有记载，见《刘宗周全集》第三册，第 240 页。然而上述崇祯关于三法司、锦衣卫权力性质的言论，却仅见于《行状》，而为《纪事》所无。《行状》所载崇祯之言的真实性今日自然难以考证，不过换一种角度看，黄宗羲或许是在借崇祯之口而凸显明季君臣对于公私权力的不同认识，从而将二者的冲突上升到政治理念层面。

院，以献可替否付言官”。[①] 这种端正制度的诉求并非仅仅出自刘宗周一人，而是士大夫群体对趋于专断的君权的反弹。《子刘子行状》中记载吏部尚书郑三俊与崇祯关于吏部职权的争执就明白地反映了这一点：

> 国维荐某某等皆知兵，请上考定次第。太宰郑公三俊曰：“考选者，部院之事，皇上且不得专，况枢部乎？”上疏明执掌，宜俟部院考后，再请面裁，否则为侵官。上怒，召吏部都察院，出其疏诘之曰：“大权者，人主所自出。朕欲亲考诸臣，何谓侵官？”三俊对曰：“考选之属部院，祖宗旧制也。”上意未解。[②]

人事考察权本属吏部，考选完毕后上呈君主裁断。崇祯侵夺吏部职权，必欲亲自考察用人，招致郑三俊的强烈抵触，其抗辩已经直指君主越权专断引发的程序正当性问题。“大权者，人主所自出”与“部院之事，皇上且不得专”的分歧，实乃君权与士权、集权与分权之争的集中体现。

由此可见，所谓“致君行道”，意味着儒者必以理想的君道君德来塑造君主，刘宗周所陈述的宋明儒学政治理论的核心部分，如明君道、公是非、正制度等等，指向的是君权的虚己无为，然而君主主导的权力结构下，君主个人权力欲望的膨胀是难以抑制的，因此儒者与君主之间必然存在着难以调和的紧张。刘宗周于崇祯间三起三黜，直至明亡而绝食殉难的悲剧性经历，最终印证了这一点。思想史上，刘宗周被公认为明代理学的最后大师——作为理学家，其“内圣”功夫不可谓不深，然而“外王”实践却以惨痛失败告终。个中原因很难归咎于个人，而在于根本的政治结构限制，故其虽要求君主舍己从人遵规守制，却只能将希望寄托于对君主道德心性的教化，此种“格正君心”的思路，不仅体现在程颐、朱熹等宋儒身上，亦贯穿了刘宗周的整个政治生涯。《行状》载崇祯十四年刘宗周之上疏曰：

> 臣闻天下无无本之治。本一端而万化出焉，人主之心是也。虞廷之训曰：“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。”此万世心学之源也。臣请陛下求之吾心，当其清明在躬，独知之地迥然而不昧者，得好恶相近之几，此正所谓道心也。[③]

可见刘宗周始终以“人主之心”为政治之大本大原，此亦正是宋代理学家的一贯理念，即在肯定君主之为权源的前提下，要求其通过克己修身来养成君德，

---

① 刘宗周：《冒死陈言疏》，《刘宗周全集》第三册，第 72 页。
② 黄宗羲：《子刘子行状》，《黄宗羲全集》第一册，第 233—234 页。
③ 刘宗周：《不能以身报主疏》，《全集》第三册，第 153 页。

从而实现对于绝对权力的精神约束。[①]

对于先师"致君行道"的努力，黄宗羲有如下评价：

> 君心犹积石、岷山也，此处不通，则横流泛滥矣。……尝见先师之告烈皇，必归本德化，烈皇以为迂，世人亦以为迂。然烈皇每每忆先师之言，罢而召，召而罢，亦时有格心之处，其如一曝十寒，天下事已去矣。[②]

崇祯并非下愚之君，而以刘宗周之"皦皦完人"，"格正君心"之效尚且一曝十寒，足见若无根本性的政治结构的更革，则儒者"行道"的努力根本上无从实现。

二、"众论"与"国是"

除了业师刘宗周的政治实践之外，晚明东林士人在万历、天启年间的政治活动与思想主张构成了黄宗羲政治思想的另一资源。黄宗羲之父黄尊素是东林派的重要成员，《年谱》载黄宗羲少年随父居官北京时，杨涟、左光斗、魏大中等东林人士与黄尊素为同志，"常夜过邸寓，屏左右，论时事，独公在侧"。[③] 可见其自幼便对东林士人的政治意见耳濡目染。

东林政论的特质，一是对"众论"的强调，二是学与政的结合。首先，他们对于"众论"在政治中的作用予以充分重视。钱一本云：

> 盛王之世，善善恶恶，无一不公诸天下，而与天下共善之，共恶之。[④]

赵南星、缪昌期对于"众论"的阐述更为具体，在他们那里，"众论"已经径直与"国是"相关联。赵南星在给内阁次辅张位的上疏中写道：

> 臣等窃惟国之有是，众所共以为是者也。众论未必皆是，而是不出于众论之外。夫论至于众，则必有合吾意者，亦必有不合吾意者，合有二，有迎合，有暗合。要之，天下自有真是，不在乎合吾意与否也。[⑤]

此疏的背景是万历二十年(1592)内阁与东林关于立储、备边等"国是"的争论。内阁主张以"纪纲"定"国是"，亦即通过逐级上裁的方式来决定国策，"务使权归朝廷，勿自戾名分体统，勿使威福下移"，[⑥]将最终的决定权归于君主。而赵

① 余英时先生曾以朱熹为例对此进行了详细论述，参见氏著：《宋明理学与政治文化》，长春：吉林出版集团有限责任公司2008年版，第148—157页。

② 黄宗羲：《孟子师说》，《全集》第一册，第99页。

③ 黄炳垕撰：《黄宗羲年谱》，北京：中华书局2006年版，第11页。

④ 吴亮撰：《万历疏钞》卷首，《续修四库全书》第468册，上海：上海古籍出版社2002年版，第2页。

⑤ 赵南星：《覆新建张相公定国是正纪纲疏》，《味檗斋文集》，上海：商务印书馆1936年版，第6—7页。

⑥ 《万历邸钞》，扬州：江苏广陵古籍刻印社1991年版，第715页。

南星则指出，“是不出于众论之外”，无论内阁还是君主，皆不可独断专行，认一己之是非为是非。就理念而言，东林与内阁争论的实质在于政治决策权力的集中还是下移：内阁主重纪纲，意欲确立上下有别、权操于上的政治秩序；而东林之重众论，意在树立一种重心下移的政治决策机制，如顾宪成所云“言官操天下之是非，天下又操言官之是非”[①]。

缪昌期则对“国体”“国法”“国是”诸概念作了区分，认为前两者操于君主，而国是则必出自众论：

> 惟夫国之有是，出于群心之自然，同于众喙之同然，则人主不得操而廷臣操之，廷臣不得操而天下之匹夫匹妇操之。匹夫匹妇之所是，主与廷臣不得矫之以为非；匹夫匹妇之所非，主与廷臣不得矫之以为是。[②]

“国体”即“尊朝廷，明等威”的等级秩序；“国法”则指“祖宗之法”。欲定国是，必先存国体，守国法。[③] 因此，缪昌期之主张，实即在承认既有权力格局的前提下，将判断是非、确定国策的最终依据交由众论，使由众论主导的“国是”与君主独揽的“国体”“国法”鼎足而三，构建起君主与天下人“相维相制”的政治架构。[④]

很显然，东林士人试图以公议定“国是”来使权力下移，打破君主独断的局面。日本学者小野和子认为，东林的主张实际上是要把言官的言论从君主权的范围中开放出来，甚至认为言官的言论当由“天下”来规定，而君主则是“天下之公”“天下之理”的实现者，其趋向是限制君权。[⑤] “国是”问题，本是宋明士大夫政治文化中的一大关键，根据余英时的研究，“国是”问题是宋代政治文化的独特现象，宋代“国是”的观念原是在皇帝与士大夫“同治天下”的要求下出现的，故“国是”不能由皇帝单方面决定，而必须与士大夫“共定”。[⑥] 相比之下，由于政治环境的不同，“共定国是”的主张已不复为东林士人所明确提及，他们转而要求的，是通过以言官为代表的天下舆论来对君权构成压力，从而使君主成为“天下公论”的实现者。

需要指出的是，在东林士人那里，君主作为权力来源的权力结构并未受到质

---

① 吴亮撰：《万历疏钞》卷首，《续修四库全书》第468册，上海：上海古籍出版社2002年版，第5页。

② 缪昌期：《国体国法国是有无轻重解》，《从野堂存稿》卷一，《续修四库全书》第1373册，上海：上海古籍出版社2002年版，第408页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 〔日〕小野和子：《明季社党考》，李庆、张荣湄译，上海：上海古籍出版社2006年版，第134、136页。

⑥ 余英时：《朱熹的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店2004年版，第255、323页。

疑。在缪昌期看来，惟有尊朝廷、明等威，高卑贵贱井然有序，方可谓“国之有体”。[①] 在赵南星则认为君主仍是国是的定夺者以及天下之纲纪所在。[②] 而顾宪成则认为，君臣之别即权、职之别，“夫权者，人主之操柄也；人臣所司，谓之执掌。”以人事权为例，吏部之职在“拟议上请”，提出具体的用人方案，而君主则负责对具体方案予以裁断。[③] 在他看来，君权应当是一种最后裁断权，同时，君主在决策时亦应对“众论”予以充分尊重。然而，既然君主是权力结构的源头并握有最终的裁断权，那么何以确保其对众论的尊重？这或许是东林士人未曾回答、也难以回答的问题。

其次，学与政在东林士人那里形成了紧密的结合，所谓“风声雨声读书声，声声入耳；家事国事天下事，事事关心”。在东林士人那里，重众论既是一种政治主张，也是一种学术风气，见于政事则为众论是非，见于学术则为讲会商讨，二者实互为表里。顾宪成所作《东林会约·九益》中就有《广见博闻》一条，于此可见一斑：

> 一人之见闻有限，众人之见闻无限，于是或参身心密切，或叩诗书要义，或考古今人物，或商经济实事，或究乡井利害，盖有精研累日夕而不得，反复累岁月而不得，旁搜六合之表而不得，遡求千古之上而不得，一旦举而质诸大众之中，投机讲会，片言立契，相悦以解者矣。[④]

综上所述，东林士人强调“众论”在政治中的作用，试图通过公共舆论形成“国是”，与君权相维相制；同时，又以学与政为一体之两面，希望以学风促进政风。上述主张，皆为黄宗羲之思想导夫先路。

三、从“致君”到“限君”

通过上述晚明儒者的政治实践与理论主张的梳理，不难看出明儒的政治主张与君主主导的政治结构之间其实存在着相当的紧张。以下两节中，笔者将以此为背景来理解黄宗羲在《明夷待访录》等文本中提出的政治构想。如前所述，宋明儒者“致君行道”的理想包含了对君主道德品质的预期，试图通过道德驯化绝对权力。从某种意义上说，这其实是回避了权力问题的本质而试图对其做一

---

① 缪昌期：《国体国法国是有无轻重解》，《从野堂存稿》卷一，《续修四库全书》第1373册，上海：上海古籍出版社2002年版，第408页。

② “国是者，皇上之国是也，惟皇上能定之。皇上一身，天下之大纪纲也。”赵南星：《覆新建张相公定国是正纪纲疏》，《味檗斋文集》，北京：商务印书馆1936年版，第7页。

③ 顾宪成：《感恩惶悚循职披忠恳祈圣明特赐照察并祈乞休致以安愚分事疏》，《泾皋藏稿》卷一，《影印文渊阁四库全书》第1292册，台湾商务印书馆1986年版，第9页。

④ 《东林书院志》，北京：中华书局2004年版，第25页。

种个人化、道德化的处理。作为宋明理学的最后大师，刘宗周的政治实践意味着此种路径的最终失败："外王"问题终究无法通过"内圣"修炼而解决。宋明儒学若欲再开新局，政治思维上的转变就是理所必至。黄宗羲的思想史意义，即在于开启了这一从"致君"向"限君"的转向。

在黄宗羲那里，宰相对君主最高权力的分割，以及朝廷—学校二元权威的确立，构成了制度设计的核心。首先，他主张恢复相权。《置相》篇首先从贤能政治的角度阐述了宰相制度的必要性。在他看来，古代理想政治乃是与贤不与子的禅让，后世家天下，君主品质难以保证，尚赖宰相之选维系传贤之意，明代废除宰相，政治品质遂完全取决于不可预期的君主素质，因此废相乃明代弊恶政的制度根源。[①]

在黄宗羲构筑的君臣关系模式中，君与臣二者性质一致，不存在主奴之别。君主之起源在于为天下兴利除害，理想形态如上古之尧舜禹。后世之君以天下为一己之私产，视榨取天下之利为理所当然，完全扭曲了设君之本意。由是，黄宗羲以"主客"作喻，概括了君主与天下之关系：

> 古者天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也；今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。[②]

明乎此主客之别，则天子之位便不是一不可变置之物，天子尚且可变，则大臣绝非一姓之奴仆，而是同治天下的"分身之君"。[③] 基于为民兴利这一相同本职，君臣"名异而实同"，二者的区别只在于治权层面的层级高低：

> 盖自外而言之，天子之去公，犹公、侯、伯、子、男之递相去；自内而言之，君之去卿，犹卿、大夫、士之递相去，非独至于天子遂截然无等级也。[④]

这段论述直接源自孟子"天子一位"之说，[⑤]其用意在于消解君位的神圣性。在黄宗羲看来，君臣本应共治天下，因此二者之间并无悬绝的位势之别，所以宰相在君主或年幼或不肖等特殊情形下效法周公、伊尹代行摄政之事，亦不足为怪。

在将天子还原为礼制秩序中的一级之外，黄宗羲还主张推重师道，以师友关系界定君臣关系，以"师道"作为对"君道"的限制。"君臣师友"之论，在《明夷待访录》中被反复提及，如《原臣》谓：

---

① 黄宗羲：《明夷待访录·置相》，《全集》第一册，第8页。

② 同上书，第2页。

③ 同上书，第8页。

④ 同上。

⑤ 《孟子·万章下》："天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也；君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。"

出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。[①]

《奄宦》谓：

人主之有奄宦，奴婢也，其有廷臣，师友也。所求乎奴婢者使令，所求乎师友者道德。[②]

师生关系本质上是一种权威关系，那么以师道言臣道，无疑意味着把大臣放在了高于君主的权威地位上。在他看来，宰相对君主负有教育之责，而君主对宰相应存敬畏之心：

（宰相）自得以古圣哲王之行摩切其主，其主亦有所畏而不敢不从也。[③]

在这里，所谓"摩切其主"与"有所畏而不敢不从"的描述，典型地体现了宰相对于君主的权威影响。此外，君臣师友必体现于礼制，因此君臣互相答拜的古礼应当被恢复，天子之于宰相，更应待之以师傅之礼。

君臣之道既明，则黄宗羲以此为张本，进而设计了分割君权以实现君臣共治的决策机制，其具体主张如下：

宰相一人，参知政事无常员。每日便殿议政，天子南面，宰相、六卿、谏官东西面以次坐。其执事皆用士人。凡章奏进呈，六科给事中主之，给事中以白宰相，宰相以白天子，同议可否。天子批红。天子不能尽，则宰相批之，下六部施行。更不用呈之御前，转发阁中票拟，阁中又缴之御前，而后下该衙门，如故事往返，使大权自宫奴出也。[④]

可见，议政之制的要点一是天子宰执共同参与共同决策；二是当廷讨论当场决议，以防天子独断；三是以士人担任差遣，杜绝宦官弄权。如此设计，乃出于对明代政治的反思。明太祖废丞相，行政大权收归君主，然而君主无力处理如此庞杂的政务，久之乃有内阁之设。然而内阁但行票拟无权决策，一切对策皆须由宦官呈报天子，再由天子裁断批红。在黄宗羲看来，明代内阁的权力远不及宰相，其"职在批答，犹开府之书记"[⑤]。在《置相》篇的决策机制中，天子、宰相、六卿公开讨论政事，决策之时"同议可否"；若不能尽，则决之于宰相，不许君主御前专断。如此，就制度层面而言，君主已经不再有乾纲独断的能力，其决策权在相当

① 黄宗羲：《明夷待访录·原臣》，《全集》第一册，第5页。
② 黄宗羲：《明夷待访录·奄宦上》，《全集》第一册，第44页。
③ 黄宗羲：《明夷待访录·置相》，《全集》第一册，第9页。
④ 同上。
⑤ 同上。

程度上转移到了士人手中。倘若联系之前所述东林之以拟议归大臣，裁断归君主的论述，那么黄宗羲分割君权的制度革新意义就十分清楚了。

四、从“众论”到“学校”

东林士人强调“众论”在政治中的作用，此种开言路、重众议的思想在黄宗羲那里得到了进一步的展开，并在新的制度平台上予以实现，此即《明夷待访录》之《学校》篇的思想主旨。

学校制度是黄宗羲制度构想中极具特色的一项设计。在他的设计中，学校不仅是一个教育机构，更是重要的政治组织，它汇集了多种重要政治功能。其一是“养士”，即培养政治人才；其二在于“出治天下之具”，即议定制度与大政方针；其三是作为公论汇集之地以及是非判断的最终场所，对朝廷君相进行舆论监督。[①] 由此，则东林士人“众论是非”的主张获得了制度化的实现。

在黄宗羲看来，学校理应享有极高的政治地位以及对于朝廷的独立性。《学校》云：

> 太学祭酒，推择当世大儒，其重与宰相等，或宰相退处为之。每朔日，天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。[②]

祭酒人选非由朝廷委派，而是推选当世大儒或由退休宰相担任，体现了学校的相对独立性；太学祭酒位同宰相，天子、宰相、六卿皆师事之，每月前往学校听讲，以弟子身份接受其对政事的批评建议，体现了学校地位之尊。值得注意的是，学校对朝廷的监督被置于师道伦理中展开：正如宰相以师道教育君主，学校亦以师道权威制约朝廷。君主以弟子礼事祭酒，意味着对师道高于君道的确认，由此，学校既是“公议是非”之地，又是师道的承载者，二者的结合实际上赋予了“公议”以政治权威的意涵，这就超越了东林的主张而具有了新的意义。

学校制度涵盖了从中央到地方的整个政治体系。郡县学校同样具有教化、议政之职能，其与郡县政府的关系基本以太学与朝廷之关系为模板。郡县学官“毋得出自选除，郡县公议，请名儒主之，自布衣以至宰相之谢事者，皆可当其任，不拘已任未任也”；倘其人有干清议，则“诸生得共起而易之”。[③] 学官每月朔望讲学，郡县官与一邑之缙绅士子皆就弟子列，郡县官政事缺失，学官可率众人“小

---

① 黄宗羲：《明夷待访录·学校》，《全集》第一册，第10页。

② 同上书，第12页。

③ 同上书，第11页。

则绳纠，大则伐鼓号于众”。[①] 此外，地方人才的荐送、民间社会风俗的治理，亦属地方学官执掌。

至此，通过对朝廷决策机制的变革以及各级学校的设立，我们已经可以清楚地看到一幅崭新的儒家政治结构图景：朝廷之内，君主权力受到分割，天子宰相六卿共同决策；朝廷之外，学校又以讲学议政的形式对其构成了对朝廷君相的另一重制约。由此体现的不仅是权力之间的彼此平衡，更包含了围绕师道而展开的权威对权力的均衡，无论在君相关系还是朝廷与学校的关系上，都明确体现了这一点：宰相以师道权威制约着礼制秩序中地位最高的君主，而太学祭酒又以师道权威从外部制衡朝廷之治权。

君与师、君与道的分合，涉及的是政治权威来源的大问题。儒家政治理念无疑具有相当浓重的权威论色彩，其中最能体现政治权威的，无疑是古圣先王之政，如尧、舜、禹、汤、文、武。在那里，权力与权威、君与师显然是合一的，如《尚书·泰誓》“天降下民，作之君，作之师”；[②]《礼记·中庸》“大德必得其位”。然而德位合一的盛况毕竟千载一时，周公以降圣王退隐，权威归于何处，便成待解之题：先王子孙是其肉身之继体，而传道之儒则是其精神之延续，二者皆可证成自身对权威之继承，由是而有“政统”“道统”之紧张。孟子倡言“致君尧舜”[③]“格正君心”，[④]试图通过对君主的教化而恢复上古“德位合一”之局，宋明儒者“得君行道”的政治实践，更是此种思路的集中呈现。如前所述，刘宗周政治实践的失败意味着此一进路的最后终结，在黄宗羲那里，“致君尧舜”已不再是政治的根本问题，他所思考的是如何在承认君主“不皆贤”的前提下依然塑造良好的政治。由此引致的，则是儒家政治传统的一个重大转变，此即德位、道势的分立不再被视作世道凌迟的表征，而是被确认为政治结构中的一种必要安排。在黄宗羲那里，通过君与相、朝廷与学校的二元切割，道与势、君与师的分立，道高于势、师尊于君的理念已经作为政治结构的基本原则获得了制度性确认。如是，则政治权力与政治权威亦由理念上的合一而转为制度下的分立。[⑤] 需要指出的是，黄宗羲

---

① 黄宗羲：《明夷待访录·学校》，《全集》第一册，第12页。

② 此处“君”、“师”一般作合一之理解。唐孔颖达疏云：“师谓君与民为师，非为别置师也。”（汉）孔安国传、（唐）孔颖达疏：《尚书正义》，上海古籍出版社2011年版，第405页。

③ 《孟子·万章上》：“与我处畎亩之中，由是以乐尧舜之道，吾其若使是君为尧舜之君哉？”

④ 《孟子·离娄上》：“惟大人能格君心之非。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。”

⑤ 按照阿伦特的定义，“权威”指一种“不令而行”的能力，政治权威所作出的决定，既非“命令”（command）亦非一般性的建议（advice），而是介于二者之间的不容忽视的提议。参见陈伟：《阿伦特的权威理论》，郑永流主编：《法哲学与法社会学论丛》2007年第2期，北京大学出版社2008年版，第14—16页。因此，以权威对权力的制衡描述黄宗羲思想中宰相对于君主、学校对于朝廷的制约，应该说是颇为合适的。当然，君相关系中亦包含了权力之间的平衡。

以师道制约君道的主张，亦应置于晚明儒学的发展脉络中去理解，正如邓志峰在《王学与晚明的师道复兴运动》一书中指出的，《明夷待访录》正是对整个晚明师道复兴运动最切实的总结。[①] 然而，若就此一思想在制度层面、尤其是政治权力结构层面的呈现而言，那么黄宗羲无疑做出了一种创造性的发展。

在以权威制约权力之外，学校构想的另一意义在于确立"学"对"政"的指引。在东林士人那里，论政之重众论，正与论学之重商讨互为表里。黄宗羲的学校思想在很大程度上承续了东林之精神，这也自然也体现在学术与政治的关联上。《学校》篇首云："盖使朝廷之上，闾阎之细，渐磨濡染，莫不有《诗》《书》宽大之气"，[②]其中义理颇值得深究。首先，重《诗》《书》之教，意在一种政治氛围的塑造。儒家经典系统中，六经各有其不同的教化功能，诗书之教，在使人宽厚通达。《礼记・经解》云：

温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也。

元人吴澄《礼记纂言》中的一段疏解可以很好地诠释"宽大之气"的意涵：

温者，如春阳不严冷也；柔者，能婉顺不刚戾也；敦犹笃也，厚谓不佻薄。……疏，谓开明；通，谓透彻。[③]

是否重视《诗》《书》在政治中的作用，是孟、荀以降儒家的一大分歧所在。孟子善言诗书，荀子则主张"法后王，一制度，隆礼义而杀诗书"（《荀子・儒效》）。诗可以兴发，书蕴意精微，诗书之义多由主体而发，故重诗书即重政治中人之主体性；而在荀子处，君师造礼义而士庶习之，所重者在对客观之秩序法度的遵循。在这里，黄宗羲显然继承了孟子的理路。透过诗书教化，其意在塑造一种温厚而非刚戾，开明而非拘执，个人之主体性得到充分发挥的政治氛围。

其次，儒家传统中，"诗三百"往往作为讽谏之书发挥政治功能，所谓"怨刺上政"。在黄宗羲看来，"古之诗也，以之从政，天下之器也"，[④]因此其强调《诗》《书》在政治中的作用，意味着一种宽大的政治氛围以及士、庶对于政治决策过程的广泛参与。《诗经》："先民有言，询于刍荛（打柴人）"（《大雅・板》）《尚书》："谋及卿士，谋及庶人"（《洪范》）。如是，则师道权威亦不至走向独断。事实上，道为公器、非可独占，乃是为刘宗周、黄宗羲等众多晚明儒者所主张的学风。刘宗周云：

---

① 邓志峰：《王学与晚明师道复兴运动》，北京：社会科学文献出版社 2004 年版，第 51 页。

② 黄宗羲：《明夷待访录・学校》，《全集》第一册，第 10 页。

③ 吴澄：《礼记纂言》卷二十七，《影印文渊阁四库全书》第 121 册，台湾商务印书馆 1986 年版，第 579 页。

④ 黄宗羲：《董巽子墓志铭》，《全集》第十册，第 490 页。

古人千言万语，只要人解一下，即吾人千修万行，亦只要解一下，解得尽，便是圣人；不尽，便是贤人；解有分数，是学人；全不解，是凡夫。凡夫不解，才求解，则立地便是圣解，解只是解此耳。今曰惟圣有解，凡夫安得解？此之谓不解。又曰“人皆不解，我独解”，此之谓凡夫。①

黄宗羲在《明儒学案序》中亦指出：

学术之不同，正以见道体之无尽，即如圣门师、商之论交，游、夏之论教，何曾归一？终不可谓此是而彼非也。②

对“道体”之公共性的强调，意味着政治权威的证成离不开公开的探讨与质询，正如太学祭酒与郡县学官必须经由“公议推择”产生；同样道理，我们亦可理解黄宗羲为何主张宰相必须接受学校公论的监督。由此所涉及的，实际上是对个体之人在政治世界中腐败堕落之潜能的警觉。

可见，黄宗羲学校思想的核心，在于为“公议”的展开提供了独立的制度平台，并通过与“师道”的结合而赋予其政治权威之意义，以及通过学风对政风的指引培育宽厚开明的政治氛围。以上种种，皆非其一人一时之凭空创造，而是在承续东林、王学之思想资源的同时进而集成提升的结果。

五、余　论

《学校》一篇，历来被认为是黄宗羲思想中最具民主精神之所在，然而学者对此的看法却不尽相同。以近代两位政治思想史大家为例，萧公权认为，“黄氏主张以学校为舆论机关，则亦趋向于具体化之民治，虽根据明末东林之经籍而来，实与近代民主之精神暗合。”③而萨孟武则指出，“梨洲的思想所以不能视为民主，盖其中缺乏‘公意’的观念，只依春秋时代乡校议政之事。”④应该说，萧、萨二位先生的看法均包含洞见，无关对错之分。造成差异的原因在于二者对“民主”的界定不同：前者着眼于学校体制中蕴含的注重公议、共治的政治风格，而后者则以卢梭社会契约思想作为界定民主的标准。往深处追究，此处展现的乃是使用西方政治学概念刻画中国古典政治思想时遇到的一种普遍困境：就中国政治思想史的研究而言，西方概念的引入显然是必要的，然而如何在使用这些概念的同时尽可能准确地描述传统政治思维的特质，并发掘其蕴含的潜能，则尚有进一

① 黄宗羲：《子刘子学言》，《全集》第一册，第270页。
② 黄宗羲：《〈明儒学案〉序》，《全集》第十册，第79页。
③ 萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：沈阳教育出版社1998年版，第869页。
④ 萨孟武：《中国政治思想史》，北京：东方出版社2008年版，第437页。

步思考的空间。在笔者看来，任何政治思想只有被放置在各自的思想脉络与历史语境之中才能获得比较透彻和完整的理解，而思想的比较亦应在各自的历史脉络中展开，而非局限于文本和概念本身。

黄宗羲的政治思想显然应被置于宋明儒学面向“三代之治”的秩序重建整体努力之中来理解，从其写作《明夷待访录》的用心上便不难看出这一点。[①] 余英时先生指出，宋明儒学所欲重建的秩序，在于“分辨上下，使各当其分”，亦即每一社会成员都能找到和其才能和努力完全相符的位置。[②] 在这一秩序结构中，士、民的区分是一个基本预设。儒家一直承认并强调士、民在品行、智识与能力的差异，并以之为确立政治秩序的基本原则。指出士、民之别，并非为了强调等级特权，而在于指出作为政治的领导阶层，士人理应比一般民众具备更多的德行并受到更严格的约束，正如余先生所指出的，“士”是为“民”的福利而奋斗的领导阶层，而不是凌驾于民上的特权集团。在理学家那里，重建秩序的大任完全放在了士人身上。[③] 同时，“士”与“民”的身份并非固化，通过科举等制度性连接，二者之间的转化主要取决于个人后天的努力。黄宗羲完全继承了宋儒以士人为中心的论政思路，在他那里，围绕分割君权以及道势二分的原则，士人的政治作用得到了前所未有的凸显；同时，对包括科举在内的士人选拔、任用机制的趋于严格化的改革措施，亦与之相辅相成。[④]

宋儒认为，民众之整体利益理应成为政治之归依，然而个体之民易蔽于一己利害，因而未必皆有参与政治的能力，所谓“夫民，合而听之则圣，散而听之则愚。”[⑤]在东林士人看来，是非公论往往存诸“匹夫匹妇”乃至“愚夫愚妇”之口，然而其或知而不能言，或无权无力以言之，因此士大夫理应立足于“天下是非”的立场来为其代言。[⑥] 黄宗羲显然延续了上述士人政治理念，通过中央—地方学校议政体系的创设，参与政治讨论的权利被扩展到了上至太学祭酒，下至郡县缙绅士子在内的几乎所有朝野士人。[⑦]

当然，指出黄宗羲政治思想在宋明儒学发展脉络中的意义，并不意味着其主张仅仅是对先儒观念的简单承袭。就君臣关系的界定、君权的分割、道势分立原则的制度确立，以及宽和而广泛参与的政治风气的塑造而言，其中蕴含的新变是

① 黄宗羲：《破邪论·题辞》谓：“余尝为《待访录》，思复三代之治。”《全集》第一册，第192页。

② 余英时：《宋明理学与政治文化》，吉林出版集团有限责任公司2008年版，第143页。

③ 同上书，第145页。

④ 详见《明夷待访录》之《取士上》、《取士下》以及《学校》、《胥吏》诸篇，篇幅所限，此不赘述。

⑤ 《河南程氏遗书》卷第二十三，《二程集》，中华书局1981年版，第310页。

⑥ 缪昌期：《公论国之元气》、《国体国法国是有无轻重解》，《从野堂存稿》卷一，《续修四库全书》第1373册，上海古籍出版社2002年版，第391—392页、第408页。

⑦ 黄宗羲：《明夷待访录·学校》，《全集》第一册，第12页。

确定无疑的。倘将黄宗羲的主张与现代民主理论相对勘，那么自不难指出二者在一些重要理念上的差别，[①]然而若将视角转移到儒家传统自身的发展脉络之中，那么我们就不难发现以上基于传统的新变化虽未必与现代民主理论尽皆合符，但二者之间显然蕴含着某些内在一致的追求，比如对最高统治权的限制、政治参与范围的扩大，[②]以及对政治活动中人之主体性的强调。正因如此，黄宗羲的思想才有可能在清末被作为接引民主的重要资源而获得广泛传布，产生重大影响。值得注意的是，近代以来，包括谭嗣同、梁启超在内的诸多思想家为了突出黄宗羲思想之变革性，往往忽视了其在宋明儒学脉络中的连续性。[③] 今天看来，这种将黄宗羲从儒学思想脉络中抽离出来的做法显然有着相当的问题：一方面，不免使其的政治主张失去了思想传承与历史背景的支撑而显得单薄；另一方面，儒家传统与民主等现代政治理念的沟通亦因此种抽离而平添了诸多本不必要的窒碍。相反，若将其置于宋明儒学的发展脉络，乃至整个儒家传统中加以观照，那么不难发现，对独断权力的限制本是儒家自当面对的问题。在黄宗羲那里，解决之道在于权力的分割、道势分立以及公议政治的凸显，在此意义上，萧公权先生认定其"与近代民主之精神暗合"，[④]可谓洵为确论。

承认这一精神上的契合性，那么问题的关键就不是在儒家精神与民主价值之间划分泾渭，而是在确认民主价值的同时，如何在二者之间形成有益的张力。在黄宗羲那里，政治权利并未下放到每一个体，围绕士人展开的政治构建，不能不带有强烈的精英论气质；时至今日，普遍的公民身份和民选制度显然已经成为政权合法性的基本保证，因此对于儒家政治传统而言，经受现代政治思考的充分洗礼既有其可能，更有其必要。另一方面，古典与现代政治的反思乃是双向性的，传统政治理念亦有可能为今日政治问题的思考提供某些助益。正如李强教授指出的，就中国的政治转型而言，有必要摆脱大众民主与权威主义非此即彼的二元模式而思考多重因素混合均衡的可能性。一项优秀的政治制度，应当有适

---

① 这方面的典型研究，如石元康：《〈明夷待访录〉所揭示的政治理念——儒家与民主》，收入氏著《从中国文化到现代性——典范转移》，生活·读书·新知三联书店 2000 年版，第 314—336 页。

② 现代政治科学意义上的"政治参与"，指参与制订、通过或贯彻公共政策的行动，此种定义适用于从事此类行动的任何人，无论是当选的政治家、政府官员抑或普通公民。参见戴维·米勒、韦农·博格丹诺编：《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社 1992 年版，第 563 页。笔者此处在一种宽泛意义上使用"政治参与"一词，所指在于中国传统政治结构中士人、庶民对于政治决策过程的参与，不涉及完整的现代政治科学定义。

③ 如谭嗣同认为三代以下舍《待访录》外几无可读之书；梁启超亦将《待访录》视作"一部怪书"。参见谭嗣同：《仁学》，华夏出版社 2002 年版，第 102 页；梁启超：《中国近三百年学术史》，人民出版社 2008 年版，第 52 页。

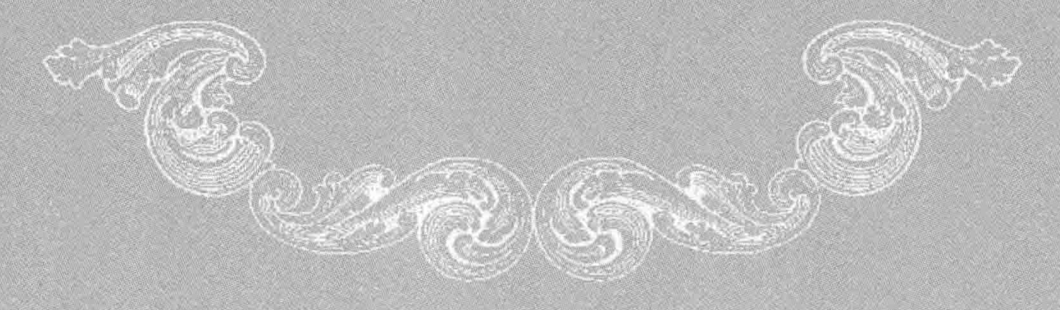
④ 萧公权：《中国政治思想史》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 869 页。

当的机制容纳知识或其他精英在政治运作中的作用。[①] 就此而言,以黄宗羲为代表的传统政治思想或可与大众民主形成某种有益的张力,为我们思考如何在民主的基础上容纳并吸收精英与权威的价值,在自身文明传统的启示下塑造稳固有序的政治秩序与政治文化提供可资借鉴的思想资源。[②]

① 李强:《超越大众民主与权威主义——共和政体对中国民主转型的启迪》,载高全喜主编:《大国》2005 年第 3 期,第 19—20 页。

② 已有学者就此展开了卓有成效的研究,如贝淡宁在其著作中专章讨论了黄宗羲学校及选士思想之现代发展的可能性,参见贝淡宁:《超越自由民主》,李万全译,上海三联书店 2009 年版,第 161—168 页。

· 阿伦特专题 ·



笔谈:阿伦特与现代世界

汉娜·阿伦特与当前的政治处境

蔡英文*



于1975年去世的汉娜·阿伦特(Hannah Arendt),她的政治思想并没因其死亡而被掩埋,反而吸引新一代的政治理论家,激发他(她)们阐释她曾开拓的丰富、多样的思想主题;她曾论证的政治观念,如公共领域、实践的生命、叙事性的自我、政治自由等观念也影响了当代政治思想家(举其重要的代表,如Jürgen Habermas,Paul Ricouer,Jean-Luc Nancy,Seyla Benhabib,Nancy Frazer等),引导他(她)们思想的形构。时至21世纪的当代,在资本主义市场经济全球化扩张的处境中,民族国家的走向及其主权的变化、新帝国主义的出现、人权的解释等议题引发当前政治理论家重新探索她在1951年出版的《极权主义的起源》中曾经阐释的有关帝国主义的扩张、民族国家的式微、民族主义与种族主义的病态、人权的自我矛盾等议题。阿伦特对这些议题的见解以及她整个政治思想能提供什么样的观念,作为我们了解当下政治处境的资源?孕育阿伦特思想的开展乃源自欧洲哲学的传承,她的政治思想的形构则因应20世纪的政治、伦理与社会的具体事件及其问题,简言之,乃是在20世纪西方的政治脉络中酝酿产生。当她的政治思想跨越这个脉络,在不同的历史进展脉络中,她的哪些政治理念有助于我们了解自身的政治问题,而值得我们加以探讨与诠释?这些复杂的问题实非三言两语可以道尽,讲得明白。

生于1906年的阿伦特,在德国马堡与弗莱堡大学求学期间,受学于20世纪现象学—存在哲学大师Martin Heidegger与Karl Jaspers门下。在完成其博士论文《论圣奥古斯丁的情爱概念》(*Love and Saint Augustine*, 1996)后,本来计划从事学院生涯,但1933年德国纳粹崛起,因她的犹太人身份,被迫流亡至法国,而后定居于美国。纳粹的"清洗犹太人"及发动第二次世界大战,这个重大事件驱使阿伦特从哲学思辨转向政治。阿伦特的生长历程经历了西方最黑暗的时

* 蔡英文,台湾"中央"研究院人文社会科学中心研究员。

代,她的著书立说源自因这个时代而来的幽暗意识,凭其敏锐的观察力,洞识这潜藏在文明底下的阴暗层面,也倾其心思寻究能照亮这阴暗的政治实践的理念。

对于阿伦特而言,极权主义政权的兴起显示了欧洲启蒙之现代性的挫败,更甚者,极权主义的统治颠覆了西方自柏拉图与基督教以来的政治与伦理思想的传承,显现出一种历史的断裂。从 1951 年出版《极权主义的起源》以至晚年的《心灵的生命》(*The Life of the Mind*),阿伦特一方面解释极权主义政体的特质,并分析在欧洲现代性之进程中构成极权主义的元素;另一方面殚精竭虑,深思在"后一极权主义"时代,如何重新阐释西方政治思想的传承,寻究足以赋予健全之政治实践力的理念资源。这两个层面相关,如同明暗相衬。

阿伦特对极权主义的政体特质的分析,告诉我们政治如何可能在意识形态(如"优秀种族"与"无阶级社会")的逻辑演绎支配下,集体屠杀、迫害无辜的族群与社会阶级。在分析西方现代性的进程中所潜藏的构成极权主义之元素时,阿伦特洞察欧洲自 16 世纪以来形成的建制(如现代主权国家、市民社会与具实业精神的资本主义以及宪政民主)与政治伦理的基本原则(如人权与公民权)如何在 19 世纪末叶以至"一战"前后,受到帝国主义的殖民掠夺、金融资本主义的扩张、群众社会的形成,以及"一战"后政治与道德之虚无主义的弥漫,而显现其内在矛盾,以及在解决这些问题上捉襟见肘的困境。阿伦特的解析虽针对极权主义的根源而发,但她所解释的处境依旧是当前我们的处境,因此她的见解仍然有其当前现实的意义。其中,有两点值得深思。一是,欧洲列强的帝国主义的海外殖民掠夺乃体现新兴之资产阶级的扩张意志,这种扩张连带替资本主义的"过剩/多余的资本与劳动力"找到了出路,缓解了市场的饱和、物质原料的缺乏与层出不穷的经济危机,但资本的外流与海外投资助长了金融资本主义的扩张,酝酿了种种的金融投机、诈骗的病态。更重要的是它带来的政治后果:帝国主义的海外殖民强化了"种族优劣"的观念,被殖民的亚非地区的人民被蔑视为未开化的野蛮民族,甚至视为次人类的人种,亟待欧洲高等文明的教化。另一方面,欧洲列强在殖民地上掠夺走向"官僚统治",不依法律而是依行政命令与管辖,支配殖民地上的人民,借此能随心所欲地服从帝国主义的扩张原则。阿伦特在解释欧洲帝国主义的海外扩张上,提出了一个具原创性的观点,即在殖民地上开启种族主义与官僚暴力的统治终究"反弹回向"(boomerang)至自己的国家,而冲击且动摇它的自由与民主的宪政原则。二是,在欧洲列强从事海外殖民掠夺之际,欧洲大陆也因处理本身多元分歧、混杂的少数民族,以及特别是"难民"与"无国籍民"的问题,致使其民族国家的体制(即:结合主权、同质化之民族与确定之疆域的民族国家)暴露其内在的矛盾性,而带来无法确立与维系秩序的窘境。民族国家的内在矛盾,特别是在东欧与西南欧,表现出三个面向。一是民族自决的困

境。若依自决的原则,任何民族皆允许建立自己的国家,但在东欧与西南欧少数民族繁复,一旦落实这个原则,则在国家疆域的划分上产生零碎化,而引发种族与疆界难以明确划分的纠纷与冲突。二是,民族国家内在的排他性与同化外来族群的困境。现代主权国家被设想乃建立在同质化与同一性的人民(或民族)之上,因而内在具有排他性,即便容许异民族的移民,其条件之一在于同化他们。在这种情况下,少数民族与寻求庇护的难民即难以在既成的民族国家中找到容身之处,而成为大批的"无国籍民"。三是,人权与公民权内在的矛盾。阿伦特解释,自法国革命的人权宣言以来,这两种权利就处于矛盾的境况。公民权是主权国家赋予的权利,且受国家的保护,但国家在赋予公民权时有其限定,这种权利的赋予则与普遍性人权相抵触。在19世纪末叶以至"一战"前,既成的民族国家体制因无力处理和解决少数民族自决的要求与"无国籍民"的归属的问题,而在东欧与西南欧,带来了民族之间的猜忌与仇恨。这种处境孕育了欧洲大陆以血缘与种族为基本论点的"部落式的民族主义",而形成阿伦特所称的"泛日耳曼主义"、"泛斯拉夫主义"诸如此类的政治运动,进一步冲毁民族国家的政党体系。

阿伦特对"极权主义之构成元素"的分析成为她思考"后一极权主义"之政治思想如何可能的问题意识,在1958年的《人之境况》(Human Condition,或《人的实践生命》vita activa)中,她重新阐释古典共和思想,揭橥人实践的言行的展现、公共领域、政治自由、叙述性的自我等理念,强调人的多元性与独特性(uniqueness)、否定不论是个体或群体的主宰(sovereignty)、且一再申论所谓政治乃是在公共领域中表现出可见闻、可共同批判、审议的言行作为,而非隐匿性的私人情感、道德良知等事物。在1965年的《论革命》中,她解释法国与美国革命的意义,肯定革命的开端启新的行动力,强调人民协同一致的行动所凝聚的权力,乃构成政治体制的正当性基础,她批判代议民主的建构遗忘了这个权力的基础。她否定卢梭式的意志论的政治观念,认为以意志为导向的政治易滑落成为敌我界分的斗争,否定罗伯斯庇尔以"悲悯"(compassion)为取向的革命造成的"美德的恐怖统治"(the terror of virtue);更重要的是,她以美国的建国立宪为范例,肯定草根民主的实践,并否定单一性、绝对性的主权,认为这种主权的理念不适合像美国如此广大疆域与多种族移民的社会,因而肯定以宪法为依归的"主权共享"的联邦合众的政治架构。Arendt批判极权主义的政治,以及分析其构成的现代性元素,提供给我们反思现代性的批判观点,让我们得以视察现代性进程中的顿挫。对于执著于绝对性与统一性的主权理念与民族主义之意识型形态的现代社会,Arendt的否定论也值得我们深究其意蕴。

阿伦特：我们可靠的朋友

陈　伟*



汉娜·阿伦特是黑暗时代的大政治思想家，她写过一本书，名为《黑暗时代的人们》，“黑暗时代”何意？并不是说只有纳粹时代才是黑暗时代，关于这一概念，阿伦特有一个基本的讲法。黑暗时代的特征并不是指社会上野蛮、不义之事太多。黑暗时代的本质，乃在于人与世界的关系出现了问题。阿伦特所讲的“世界”不是通常所指的“全球”，而是指我们所生活的、人类文明所造就的一个空间，其中充斥的是人以及人的作品。人与世界的关系出了问题，表现在人从世界中撤退，只关心自己的事情。世界是一个光明的地方，现在，人撤退到了阴暗的私人领域。个人的私人领域是阴暗的，它不为他人所见，这里所说的“阴暗”与光明相对而言，并没有道德上褒贬之意。我们知道，阿伦特其实非常重视对私人生活领域的保护。

在《黑暗时代的人们》中有一章名为“论黑暗时代的人性：思考莱辛”，在其中阿伦特说：“在我们的时代里，没有任何东西比我们对世界的态度更成问题了……在我们这个世纪，即使是天才也只能在与世界和公共领域的冲突中得到发展，尽管它也会自然地找到它自己与其受众之间独特的联系。但是，世界和在世界中居住的人们并不是一回事。世界存在于人们之间，这一‘中间物’（in-between）——它远不只是（像通常认为的那样）‘人们’甚或‘人类’——如今已成为问题的焦点，并在地球上几乎所有国家中经历着最为显著的变化。即使在那些世界仍处于有序状态，或仍保持其有序状态的地方，公共领域也已经失去了它在其本质中原初具有的启明力量（the power of illumination）。在西方世界中，人们从古典时代衰落起就已经把脱离政治的自由视为一项基本自由；如今越来越多的人利用这种自由，从世界中，从他们对世界所负的责任中，撤离出来。这样一种从世界中的撤退，并不一定会危害到个人，它甚至有可能发展出天才人物所具有的那种杰出才能，并因而间接地对世界产生益处。但是，在每一次这样的

* 陈伟，中国人民大学政治系副教授。

撤离中，对世界来说都有一种几乎显而易见的丧失发生；那种特定的、一般来说不可替代的'中间物'丧失了，而这一'中间物'原本形成于个体及其同伴之间。"[①]阿伦特之意是，世界存在于人与人之间。如果人们纷纷隐退到私人领域，并且把摆脱政治生活、放弃政治参与、从公共世界中撤离视为一种自由，这个时代就是阿伦特所讲的"黑暗时代"。

阿伦特在"黑暗时代"中展开思考，将会面临一种什么样的状况？阿伦特的思想中存在着一个基本判断。这个判断就是，西方自第二次世界大战以来，陷入了文明的断裂之中，人们是在一片废墟之上去思考如何生活的。西方文明史上的经典著作已不能给人们的生活提供一种指导性的意见，对现实世界发生的极权主义现象也没有任何解释力。我们身处一个野蛮主义盛行的时代。在这种情况下，政治思想的任务更加重要而且迫切，而事实上，很多人缺乏思考问题的能力，阿伦特曾经参加过关于艾希曼的审判，她得出的结论就是，艾希曼是一个缺乏思考能力的人，尽管他是一个普通人，会背诵康德的绝对命令、讲道德箴言，但不会做任何思考。阿伦特由此而开始发问：人在进行思考的时候是在做一件什么样的事情？人的思想能力与作恶的问题，有没有关联？阿伦特还有一本论文集叫做《过去与未来之间》，这本书的副标题就是"政治思想的八个练习"，这里阿伦特用的是 exercise 一词，它是练习、操练的意思，阿伦特在序言中说，思想活动是可以像做操一样去锻炼的。阿伦特年轻时去马堡大学师从海德格尔之时，就是冲着海德格尔是一位"思想家"，海德格尔当时尚年轻，但德国思想界都认为他能令学生学会如何去思考。这一点具有相当的重要性，就是我们如何去展开政治思维，如何像一位真正的政治理论家一样去思考，如何具有思想家的头脑。所以在阅读阿伦特著作时，我们应当跟随她的思路，展开对问题的思考，试图学会如何进行政治思考。我们今天所生活的时代与阿伦特著作的相关性是毋庸置疑的，最核心的问题不在于其他，而是人从公共世界的撤退，人们把私域的安全视为自由，这样一来，人们对公共世界缺乏责任，公共领域可以说不复存在。若意识不到这一点，你可能会觉得现代人很幸福，但阿伦特认为，现代性展开的过程，正是人们从公共领域中撤离隐退于私人领域的过程，这就造成了大的问题。

至于有学者引用阿伦特来诠释社会中发生的问题，这也无需多言，因为阿伦特著作中涉及的议题甚多，比如阿伦特有一位学生扬·布鲁尔写过一本书，名为《阿伦特为什么重要》，在这本书中，作者谈到现时代阿伦特著作的意义，涉及对恐怖主义、新保守主义问题的反思，认为这些都是极权主义的某种新形式。但是在我看来，这仍然只是一个方面而已，阿伦特之于我们的意义还不光是理解恐怖

---

① 《黑暗时代的人们》，江苏教育出版社 2006 年版，第 2—3 页。

主义、新保守主义，而是她所讲的“黑暗时代”的寓意以及由此引发的思考，我们如何在这个“黑暗时代”建立一个人类宜居的家园。当然，阿伦特并不试图给出答案。阿伦特是黑暗时代的伟大思想家，她的话语、著作为照亮这个黑暗的世界提供了些许光明。

在当今中国语境中，阿伦特的重要性与相关性显而易见。在理论上，阅读阿伦特的著作有助于我们加深对政治经验的理解，增强对政治现象的分析能力，以对政治的实质有更好的把握。实证主义、科学主义所提倡的政治科学往往采用利益、博弈等术语去谈论政治问题，实际上并没有涉及政治的要害。我们从此类政治科学著作中，无法学到什么有意义的东西。并且，我们的政治理论中概念的混用也到处存在，比如“权力”与“暴力”的区分就很含糊，人们也往往在权术、权谋运作这样的意义上去理解政治，而对真正的政治没有任何感知，这是很糟糕的。

除理论意义外，阅读阿伦特对于我们也有重要实践意义。当前中国处于改革开放深入推进的时期，就政治发展而论，我们的根本任务，以北京大学李强教授之概括，大体包括两个步骤，第一步是破除旧有的全能主义政治体制，构建基于职能分殊之上的现代国家，第二步是把现代国家建立在民主的基础之上。笔者尝从阿伦特思想中汲取灵感，在李教授所说的两步基础上再加了第三步，即大力拓展公民参与政治生活的空间。第一步的核心是群己权界，第二步的核心是民主，第三步的核心则是公民理想，或曰共和。

其实，在当下中国，阿伦特的意义不仅与第三步相关，与其他两步也有密切关联。例如：阿伦特的极权主义论说，对于我们消除全能主义体制后遗症、警惕在新的监控技术手段下陷入“再全能化”的泥潭，仍有不可或缺的意义；阿伦特所言的民主联合“开新”、“行动”，实为政治发展提供了动力，这对于国内学人所提到的“体制改革”动力不足的问题来说，可谓对症下药；阿伦特提到的“宽恕”，对于构建有序社会，解决国家统一等重大政治问题以及一些棘手的历史遗留问题，具有重要指导意义；而她对“权力”与“暴力”的区分，对于我们反思现实生活中存在的某些“暴力迷信”，亦具重要意义。可以说，在“破”与“立”两方面，阿伦特都是我们可靠的朋友。

当然，强调阿伦特政治思想之中国语境中的意义，并不是说要将阿伦特的思想简单套用于中国的问题。我们要做的当是把握其学说之真精神。阿伦特强调在不同现象和不同概念间进行严格的区分，提倡摆脱意识形态的束缚去思考，提倡跳出“主义”之争去直面现实。阿伦特既关心现实政治，又与政治保持适当的距离，她热情与理性兼备，既不同于玩弄学问的自娱自乐者，又不同于过度介入政治而迷失了方向的狂热文士，在此意义上，政治思想家阿伦特或可成为当代中

国学人思考现实政治问题时参照的榜样。

概括来说，阿伦特对现代世界各种野蛮主义的复活时刻保持高度警惕，她是在文明的废墟之上展望人类宜居世界，在人类精神遗产中寻求奇珍异宝，她在娱乐至上、消费盛行的喧嚣时代有着十分清醒的头脑，她的著作中充盈的是创造力、生命力、百折不挠的战斗精神与无与伦比的智慧。阿伦特是一个伟大的世界公民，她的著作和演说扣人心弦、发人深省，常以其独特的方式，惊醒"梦中人"。

阿伦特：现代人主观化生存的政治危害及其救治

陈联营*



所谓主观化生存(subjectivist existence)，指的是人的整个生活都被收摄到内在世界、自我之中，世界通过内在的自我被看待和衡量。由此，政治共同体中那些重要的主体间事物，如传统、习俗、社稷和友爱等就被从主体的角度重新解释，从而逐渐失去了其重要性。阿伦特的公共领域和行动理论所针对的主要就是近代以来形成的这种主观化生存及其政治危害。在阿伦特看来，塑造这一生存方式的力量主要有三个。一是以马丁·路德为代表的宗教改革运动，它首先把西方人的生活重心转到内心，转到自我，以内在自我作为衡量个人生活和信仰的尺度，在内在世界中寻找生命意义，另一方面，它也促生了那种把自然作为生产资料和剥夺对象的现代态度。

第二个力量是伽利略望远镜的发明及其激发的怀疑思潮。望远镜以最直观的方式告诉人们，感官知觉不可靠，显像与实在之间存在鸿沟。这种观念虽然古已有之，但之前只是作为哲学设想存在，而通过伽利略开创的近代科学，这种对感官知觉和共通感之确定性的怀疑却渗入日常生活。整个近代科学的发展都由这种对感官的强烈怀疑所推动。

第三个力量是笛卡儿哲学。《第一哲学沉思集》典型地表明了笛卡儿对于一切存在包括感知到的周围世界、甚至其自身存在近乎绝望的怀疑。在笛卡儿的潜意识里，只有一种东西是确定的，那就是推理的逻辑程序。因此，笛卡儿认为，既然在怀疑时他确知自己在怀疑，因此，思维活动就其自身而言就具有了确定性。由此，笛卡儿就一方面给近代哲学确立了“我思”这样一个起点，另一方面又把思维能力即理性确立为我思的主要功能。

在这三种力量的共同作用下，现代人的主观化生存方式就奠定下来了。这种主观化生存方式一方面在近代形而上学中被不断论证和深化，另一方面又通

---

* 陈联营，河南大学哲学与公共管理学院哲学系讲师。

过近代科学的效能优势逐渐在整个社会扩展。

从其政治后果着眼，阿伦特把这种主观化生存方式的病症归结为现实感的丧失。那么，什么是阿伦特所理解的现实呢？她认为："在一个显现的世界之中，现实首先被刻画为在足够长时间内保持静止、持存为一，使它成为一个能被主体认识和识别的客体"。[①] 也就是说，现实的基本含义是人们之间那个相对稳固的共同世界。按阿伦特所说，我们有一个共同的舞台，但分享共同舞台这一事实并不产生现实感，不能使我们感受稳固。因为，这种现实感还依赖于人与人之间的共通感及其知觉信念。就此阿伦特写道："我们对所感知之物独立于感知行为而存在的确信，完全依赖于它可以如此对他人显现并为他们认识。"[②]这当然不是假设事物对他人以完全相同的面目显现，而是说我们超主观性的感知能力以及由它获致的对客体的现实感，都基于有个性的他人的感知。就是说，现实产生的地基是显现的世界与能作为旁观者进行感知的显现者之间的相互激发。

阿伦特一直关注现实性的问题。在早期著作《拉尔·凡哈根》中，她就批判了浪漫主义情感的不真实、缺乏世界性。在《极权主义的起源》中，她认为极权主义恐怖的一个重要特点就是试图用"意识形态超现实"取代现实。在《人的境况》中，她把公共领域作为最具现实性的显现领域。而艾希曼最使她震惊的就是他远离现实，她说，艾希曼"被陈词滥调、固守传统、标准化的表达和行为方式充斥而远离现实，就是说，忽略所有事件因其存在而引起我们思考的关注"。[③]

阿伦特认为，为公共目标而协同行动，在行动中展示和实现自己的个性，这是人类最本质的追求之一，是实现人性的根本方式。政治的基本含义就是人们在公共领域中共同地言谈和行动。因此，政治对人之为人具有本质的重要性。而人的主观化生存障蔽了人们对现实和他人的个性的敏锐感知，造成了一种梦幻般的对世界和他人的理解，或是如霍布斯那样认为，人与人之间就像狼与狼的斗争，或是像浪漫主义者那样把他人和国家设想为神性的显现、情感的自然。所以，主观化的生存方式既泯灭了人类在政治中寻求自我实现和公共幸福的根本渴望，同时也让那些鲁莽的、任意的思想操作闯入政治生活之中。

就我们今天的生活来说，主观化生存造成的最根本危害就是政治被污名化，人们宁愿龟缩到自我私利的狭小天地中，用自我利益或自我良知衡量公共领域的一切事件，而忽视了自我恰恰要在公共世界中才能显现，才能得到衡量。如今，利益话语遍及政治讨论，严重腐蚀政治生活的健康。而一旦个体自我利益的

---

① Kimberley Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, 1999, p. 45.

② Ibid., p. 46.

③ Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Thinking*, San Diego, Harcourt Brace & Company, 1978, p. 4.

梦幻被打破，一旦主观化的生存不得不触碰到坚硬的现实，由于人们已失去了"共尊共信"的传统，由于人们无法顺利建立人与人之间的联系和团结，意识形态的虚假宣传就很容易占据人们的头脑，成为人们在现实中活动的指南。而在阿伦特看来，纳粹的极权主义统治就是这样在德国起源的。

如极权经验所展示的，人是受制约的、令人震惊地易塑的存在物，可以在令人不安的条件下自如地生活。在阿伦特看来，极权主义就是公共领域衰落和现实感丧失的结果。而在极权主义时代之后，围绕人类经验的核心伦理问题仍然是"不可承受的痛苦"，它超过杀戮和死亡产生的痛苦。[①] 这种痛苦就是当人被变为多余物的时候所感到的痛苦，这就是当代人性的基本状况。由于人的个性是他感受现实的基础，所以极权主义时代之后，这个世界最大的损失就是我们丧失了现实感。在这一由极权主义试验开启的新时代，我们的伦理观遇到的挑战取得了一种全新的性质：即如何突破主观化生存的藩篱，如何领会现实、如何保持被现实激起？以及如阿伦特多次在著作中提及的，如何使我们保持生机？这就是我们时代面临的首要伦理难题：如何拯救人的个性，如何创造一个个性在其中显现和盛放的世界，如何培养我们对个性的激情？

如上所述，在最基本的意义上，感知现实的能力是指"我们理解和欣赏地球上发生的每一事件的能力。就是说，它指的是我们经历、感受任何偶然遭遇的事情的影响的能力。"[②]而要实现这一能力，有两个前提：一是要有一个人们共同生活于其中的稳固的世界，二是这个世界中的行动者和旁观者的相互回应。这里的关键在于，我们经历共同世界、建造稳固世界的能力完全依赖于多样性，依赖于多样的显现物相互之间的感知刺激。这种刺激展现为奇迹般的爆发，它使产生的现象避免成为重复性的同一，使开端启新的可能保留在每一个行动者那里。"每一新的开始都是作为一种'无限的不可能性'闯入这个世界的，这是其固有的本质，但**被我们称为现实的所有事物，其质地实际上正是由这种无限的不可能性构成**。"[③]

对我们现代人来说，最具有重要意义的是，我们的现实感首先产生于对生命强迫循环过程的经验，产生于与生命需要相关的欲望的持续存在。人类在现代面临这一危机：现代科学的远景使我们不能直接经历生活的强迫性。而正如阿伦特指出的，危险在于尽管科技进步使人们不可能体会到生活的强制性，但它们决不能使这一强制性消失。关键在于，"从最基础的层次上来讲，获得生活资料所需付出的辛劳与消费生活资料所体验的快乐在每个人生理循环过程中联系如

---

① Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1955, p. 127.

② Kimberley Curtis, *Our sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, p. 158.

③ 贺照田主编：《西方现代性的曲折与展开》，第395页。强调为笔者所加。

此紧密……以至于完全消除劳动的痛苦和辛劳不仅会剥夺人类生理过程中最自然的快乐，而且还会剥夺人类生命中的朝气和活力。”[①]在我们日益实现生活富足时，在我们日益感到主观化生存的无忧前景时，阿伦特提醒我们，我们生命的活力正来自于辛劳和收获的对应，乐观地否认辛劳的必然性，试图取消人类生活中的所有辛劳，这是人类忘记现实所造成的严重后果。

1959 年在接受莱辛奖时，阿伦特的报告阐述了她思想的方向。她谈到莱辛，在她看来莱辛是这样一个人：“他是一个不和谐世界的喜爱者，在世界上他并不感到舒适，他对世界的态度既不是肯定的，也不是否定的，而是极端批判的。但同时他对世界心怀感激，从不离开坚固的大地，也从不走向极端的感情乌托邦。”[②]阿伦特所要寻找的正是这种态度。它集中体现在莱辛所说的“悲剧愉悦感”。在谈到“悲剧愉悦感”的来源时，莱辛说：“所有激情，甚至是最让人不舒服的激情，作为激情都是愉悦的”，因为“它们使我们更加意识到自己的存在，使我们感觉更现实”。[③] 根据传达现实的程度不同，阿伦特区分了愉悦的激情和邪恶的激情。邪恶的激情，例如希望和恐惧，也许很狂热，但会使人离开现实；而愉悦的激情，如愤怒和愉快，则会强化我们的现实感。阿伦特认为，愉快是“深刻意识到现实，它源于积极地向世界敞开和对世界的爱”。[④]

这种“悲剧愉悦感”基于对多样性的世界的积极承认，它能保护世界的多样性，尤其是人的个性。因此，在我们的时代我们需要培养这种“悲剧愉悦感”——由体会现实而产生的愉悦感。我们需要强大的有个性的他者，即不断地被莱辛的“悲剧愉悦感”所激起并爱上这种“悲剧愉悦感”的人们。实际上，这种需求应该迫使人面对公共世界。因为尽管所有形式的共同生活都产生某种现实感，但只有在公共领域无情的明亮之中，才能强化现实感，使它更深刻、更丰富。因为这种人类共在构成了最真实的看与被看、听与被听的形式，它使每一个人的生动个性得以最充分地显现出来。

---

① Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 120.

② Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, p. 5.

③ Ibid., p. 6.

④ Ibid.

阿伦特的政治乌托邦

陈建洪*



阿伦特是20世纪独树一帜的政治思想家，这一点没有多少争议可言。可是究竟如何定位阿伦特的政治思想，却是一个众说纷纭的问题。有人说阿伦特的政治理论体现了政治存在主义的特色（如 Martin Jay），有人说展现了后现代思想的风貌（如 Danna Villa），也有人说提示了参与式民主的思路（如 M. P. D'Entrèves）。从国内学界的研究来看，有一点基本比较明确，就是认为阿伦特的政治理论旨在复兴古典共和主义（如陈伟）。但是，20世纪诸多政治理论家一定程度上都在复古，而且都在复兴共和政治。施特劳斯如此，剑桥学派如此，阿伦特也如此。阿伦特之为阿伦特，自然有其独特的复古思路。然而，她要复兴的古典共和主义究竟为我们带来什么样的独特启发，依然不是特别清晰。

一般而言，阿伦特思想发展的早年主题是犹太人问题，成年主题是政治行动，晚年主题则是精神生活。阿伦特之为阿伦特，个人以为主要还在于她对政治行动概念的思想史反思以及由此引发的政治立场。阿伦特系统考察了实践生活（*vita activa*）的概念史。这一概念史实际上包括两个方面：实践生活的苦难史和革命史。苦难史就是实践生活深受沉思生活（*vita contemplativa*）压抑和鄙视的历史。革命史就是实践生活试图摆脱沉思生活的压迫翻身做主人的历史，转折点在于现代哲学对理性和信仰传统的双重怀疑。根据阿伦特的分析，整个历史的起点是柏拉图，终点是马克思。马克思彻底颠倒了柏拉图所开启的传统政治哲学的沉思精神，把劳动（传统上最受鄙视的实践生活）作为规定人类生命的本质。这一规定既否定了将理性视作人类本性的哲学传统，也否定了笃信上帝创造人的宗教传统。

阿伦特没有止步于实践生活和沉思生活的对照和颠倒，而是进一步揭示实践生活本身的三重结构。她强调，新老传统都没有充分重视构成实践生活的劳动、制作和行动三者之间的内在差异。与劳动对应的是生命本身的必然性，与制

---

* 陈建洪，南开大学哲学院教授。

作对应的是世界的有用性，与行动对应的则是人类生活的多样性。根据阿伦特的分析，柏拉图奠立的哲学传统蔑视实践生活，仅从“制作”层面来解释实践生活；作为这一传统终点的马克思主义则完全从“劳动”层面解释政治，但在一定程度上未脱传统的窠臼，仍然遵从追求彻底自由王国的逻辑。阿伦特主张恢复政治生活的本来面目，从“行动”的逻辑去理解政治。

阿伦特不仅反对真理压抑意见的传统，而且还有意复活“意见”的生命力①。古代哲学传统鄙视积极生活本身，因而也鄙视作为积极生活顶峰的政治生活。现代哲学传统不仅颠覆了沉思生活和积极生活的等级秩序，而且也颠覆了积极生活内部的传统等级，将作为人类生活必然性的劳动视为所有价值的源泉，而将人的本质从根本上规定为劳动动物(*animal laborans*)。这一颠倒过程意味着现代丧失了对形而上学和永恒问题的关怀，同时也丧失了对公共领域和政治生活的关切②。阿伦特在这个问题上的分析，对我们来说至今仍有非常现实的启发意义。劳动光荣几乎构筑了现代中国的根本精神，这与马克思将人规定为劳动动物息息相关。从现在中国的境况来看，我们似乎又正逐步从劳动动物逐步过渡到注重制造和创新的匠人(*homo faber*)，而始终与西方传统哲学的知者(*homo sapiens*)精神若即若离。

基于对现代境况的忧思，阿伦特强调了公共性和多样性对于重建良好政治生活的重要意义，提出了一种人类生活的政治本体论。人之为人的根本既不在于孤独玄奥的沉思生活，也不在于忙碌耗神的劳动和制作活动，而在公共生活的多样性和公共性。如加拿大学者汉森指出，阿伦特的政治本体论要求我们“更加彻底地认识到，我们与他人一起生活在世界里；稳固的政治体制不仅以多样性为基础，它还培育着这种多样性，并使之成为我们日常生活中一股生动的力量”③。阿伦特政治理论的核心要素就是维护以人类境况多样性作为基础的公共生活。

阿伦特的著作充满着对公共生活的希望和对多样性的赞美。希望是坚定的，赞美是动人的。这也是一位曾经20世纪黑暗岁月的犹太人和政治理论家发自肺腑的呼唤。不过，这种呼唤也是率真的。这种主张可行与否，不仅有赖于每个个体皆怀有对多样性的珍视和对差异性的理解，而且有赖于每个个体都赞同通过相互交往、求同存异以实现美好的公共生活。这说明了阿伦特政治思想的乌托邦色彩。

阿伦特带有乌托邦色彩的政治主张要得以实现，至少需要满足两个前提。

---

① 川崎修：《公共性的复权》，斯日译，石家庄：河北教育出版社2001年版，第293页。

② 汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社2009年版，第37、63页。

③ 《汉娜·阿伦特：政治、历史与公民身份》，刘佳林译，南京：江苏人民出版社2004年版，第9页。

其一，每个个体都应该是成熟而有教养的个体。其二，差异性和多样性不会上升为某种不可调和的冲突，而且始终都能够通过交流实践而得到尊重和维护。第一个前提始终是西方哲学传统的未竟之梦。培养文质彬彬的个体是古今政治哲学的共同目标。这一目标的实现似乎一直被冷酷的政治现实所阻延。换句话说，严苛的政治现实一直是美好哲学理念的阻碍者和延迟者。政治现实的历史从来没有为培育有教养的成熟个体创造出充分的条件。现实教育总是比哲学教育更为深刻地影响着人性的根本。阿伦特的政治主张则更多地体现了乐观的精神。所以，她的政治主张几乎忽略了这样一种与之对立的主张：决定人类政治生活的根本是不可调和的根本冲突，而不是温文尔雅的交往。

为了更为清楚地理解阿伦特的政治主张，不妨对比考虑施米特和伯林的立场。伯林和施米特的政治立场虽然截然不同，但都强调政治生活的多样性和差异性，而且不约而同地强调了冲突的不可调和的价值间的不可通约。当然，不可通约问题的解决方式完全不同：施米特诉诸危急时刻的主权决断，伯林则诉诸差异共存的对话交流。在这一点上，阿伦特更近于伯林。阿伦特和伯林都强调交往和交流的重要性。只不过伯林更突出冲突问题、强调存异，阿伦特则更突出共在事实、强调求同。这也意味着，阿伦特的政治理论暗中预设了：面对差异性和多样化的事实，人们始终都能理性而文雅地寻求相互理解和彼此交往的可能性。

汉森将阿伦特政治思想的乌托邦色彩描述为“此时此地的乌托邦主义”，以别于憧憬和向往遥远彼岸的另一种乌托邦（《汉娜・阿伦特：政治、历史与公民身份》，第 12 页）。其实，现代启蒙理性也追求一种此时此地的乌托邦。当然，根据阿伦特的观点，现代乌托邦的最终结果是一种全球范围的僭政[①]。在这一点上，施特劳斯有着类似的诊断[②]。但类似的诊断并不必然得出类似的解决方案。如卡诺凡指出，阿伦特的共和主义更加倾向于复活荷马的希腊，而非柏拉图的希腊[③]。施特劳斯则恰恰要回归柏拉图式的政治哲学。根本分歧可能在于该如何理解柏拉图的问题。

根据阿伦特的分析，柏拉图的真理对于意见的压抑构成了哲学对政治的僭政，因此造成了政治生活的失落。阿伦特试图恢复政治生活的荣光，一种承认多样性和差异性之公共生活的荣光。根据施特劳斯的分析，柏拉图式政治哲学恰恰要赋予政治生活以荣光，这种赋予以认识哲学与政治的根本冲突为前提；如若缺乏对完美城邦的哲学追思，政治生活将落入无休止的冲突。从施特劳斯的角

---

① 汉娜・阿伦特：《极权主义的起源》，林骧华译，北京：生活・读书・新知三联书店 2008 年版，第 211 页。

② 参《论僭政》，何地译，北京：华夏出版社 2006 年版，第 25—6、193—4、327—8 页。

③ 参陈伟：《阿伦特与政治的复归》，北京：法律出版社 2008 年版，第 96 页。

度看，柏拉图式政治哲学明确描绘了一种彼岸倾向的乌托邦，通过语言编织一种完美城邦的理想，始终提示任何现实城邦的永恒不完美。比起现世乌托邦思想，这种语言编织更为清醒地意识到，政治生活本身所蕴含的差异性和多样性始终处在升级为根本冲突的威胁之中。阿伦特的政治本体论看起来缺乏对这种威胁的充分考虑，也没有明确勾勒出，如何才能得到确保这种牧歌式的公共生活。

像彼得·潘一样的汉娜·阿伦特

查尔斯·布莱特堡(Charles Blattberg)*　陈　伟译



汉娜·阿伦特是一个古典共和主义者。何为古典共和主义？阿伦特的古典共和主义之独特性在哪里？

古典共和主义是一种前现代西方的政治意识形态。依据古典共和主义，当公民面对冲突时，他们应当致力于实现共同的善（共善）。这从根本上区别于大多数现代民主论者的观点。现代民主论者的主要关涉是市民社会中公众（或公众们，例如，在约瑟夫·熊彼特以来的现代多元民主论者那里便是如此）的利益。诚如"利益"一语所提示的，现代民主论者倾向于认为，在人们与他们所认可的国家之间存在的是一种纯粹工具性的关系；换言之，国家不是别的什么，它只是从使用着它的人们那里分离出来的一个工具。与此形成对照，古典共和主义者则认为，治理之法律与制度应当"表达"公民共同的善，这意味着公民应当能够拥有一种对他们的共和国真正的"爱"，恰如孟德斯鸠曾说的那样。如此，政治就不能只是一种工具性的活动；相反，自治(self-government)应当被看做一种内在的善。实际上，对许多古典共和主义者来说，这是唯一一种值得过的生活方式。

这也是他们中许多人相信共善应当被赋予绝对优先性的原因所在。阐发此点的一个途径是，宣称共善的统一性以及它所构成的政体的统一性当不惜任何代价予以维护：一旦某些公民开始出于私人利益靠近政治，或者出于他们所属派系的利益靠近政治，只要那些利益的存在看起来有别于共善，他们就当被视为腐化。那就是这样一个时候，如《君主论》的作者所言，我们需要一个"外科医生"来"将毒瘤挖掉"。

然而，在理想状况中，此种暴力并非必然；公民将忠诚于他们共同的善，他们的共和国将是一个自由共和国。为了构建古典共和主义的"理想类型"，我将区分共善内部的两种价值或善，即英雄性的与公民性的：前者的目标是光荣(glory)，后者的目标是荣誉(honour)。

---

* 查尔斯·布莱特堡(Charles Blattberg)，蒙特利尔大学(Université de Montréal)政治哲学教授。

让我们首先考察一下英雄主义。英雄式个人的目的是做出伟大的行动，行动将被记住，将得到共同体世代之颂扬。以此种方式，行动者据说会变得不朽，因为他的名字将永远不会被遗忘。可是，如果这样的行动以及随后的尊奉要有可能，它必须发生于家庭私域之外，发生于整个政治共同体面前。结果是，那些强调个人英雄主义的古典共和主义者也认识到它对公民主义(civicism)、对共同体所包括的善的依赖。因为，一个人的言或行只能与共同体相联系时才能被判定为伟大；如果没有某个人来颂扬，也就不可能有什么光荣。因此，古希腊词*doxa*，意思既指“辉煌或令名”，也指“意见”。这样，具有美德的英雄——他，在政治中，不断重申那荷马风格的名言——“总是做最勇敢、最好者，卓然居于他人之上”——不可能成其为英雄，除非存在一个给予荣誉以巨大分量的等级制共同体。

不过，那些强调共同善公民性一面的古典共和主义者走得更远。例如，他们往往认为法律不仅仅是伟大个人行动舞台的支柱，他们更看重立法过程本身，在这个过程中，平等的公民走到一起，进行商议、辩论。这被看做具有基础性价值。此种公民在一个特殊的意义上被视为平等，因为他们的平等并不单出于他们都是人；它是一种尊重的态度，源于公民很好地参与了政治，帮助发现恰当反映共同体共同善的法律。这也就意味着，好的法律，意味着一个让人有荣誉感的政治共同体，它是腐败政体的对立面，公民将认同那些法律，并且自愿地把他们所表达的共同善放在他们私人或团体的利益之前。

与古典共和实践可以类比的，或许是西方人的“花式沙包”游戏，它与中国人所说的“毽子”相似。在这个游戏中，参与者站立围成一个封闭的圆圈，用他们的脚尖，或用身体的其他部分但不能用手，传递一个沙包，有时候是一个球，目的是使它不落地。每次游戏者接到沙包时，他可以选择玩一个花样，也可以只是传给其他人。这与古典共和政治十分类似。圈子不是别的，正是展现的公共空间，在这个空间中，参与者皆有平等的机会做出精彩的行动：它的维持需要某种公民伦理，同时，把沙包或球玩出花样，可以被看做为了光荣而做出的英雄壮举。

我希望这揭示了存在于古典共和努力中心位置的一种紧张，许多古典共和主义者对这一紧张都有所警觉。因为每当参与者接到沙包或球时，他或她就面对一个选择：或者传出去，不玩任何花样，通过维持圈子的均质完整以确保游戏能继续下去，或者，更具野心一点，努力把球保持在空中，同时玩出花样，尽管这会提高失控的风险，导致沙包着地，或者，如果是球的话，使球滚到圈外。在这个时候，游戏实际上不再进行了，游戏者——或公民——只能无目的地站在那里等着；此时此刻，共和国脆弱的自由便不复存在了。因此，这两种不同的活动——荣耀地维持这个圈子，或者追求个人的光荣——相生亦相克。相应的，许多古典

共和主义者已经指出与有野心的光荣追逐者相联系的危险，他将威胁到公民秩序的均质。不足为奇的是，他们中如此多的人谈论共和国的脆弱性，谈论波考克所说的那些“马基雅维利时刻”，这些时刻，政治自由之岛屿，浮跃于总是存在的威胁性的、无意义的历史漩涡，而得以构成。

正是由于这种危险，亚里士多德走得如此之远，以至于要把英雄，那些“野兽或神祇”，从共和国赶出去，他赞同一种纯粹公民性的古典共和主义。走这么远的古典共和主义者不多，大多数人对英雄保持警惕，因为英雄代表着对公民的威胁。然而，阿伦特不是这样的，她的古典共和主义是彻底英雄式的。确实，对她来说，制定的法律不外是环绕、维持政治领域之墙，[①]这政治领域，正是展现之空间，个人在里面发出伟大的言行，得到他人的称颂。[②]

重要的是，我们要注意，阿伦特推崇伟大行动，是以一种独特方式进行的，这使她可以避开大多数传统古典共和主义者会遭遇的问题。恰如我在其他地方曾指出的，古典共和主义者倾向于视伟大为某种来自于征服对抗性力量——对共善造成威胁的人或事——而产生的某种东西。[③] 这也是为什么常说“有美德的公民需要勇气”的一个理由，vir 这个词根的意义，唤起的是男性的力量与阳刚之观念，因为任何与强大对抗力量的斗争，总是伴随着风险，一个人可能作为一个声名狼藉的失败者而不是光荣的赢家而告终。毕竟，那就是与对抗性力量冲突之义：不是你死，就是我活。

然而，在一个按照明确的共善联结而成的共和国内，并不存在足够的空间给予敌对力量。道理很简单：如果每个公民必须永远致力于共善，无人企图损害他人，这就意味着，并不存在那种以一些人胜利、另一些人失败而结束的诸冲突发生之空间。从另一个角度来讲，考虑到整体的共同善，公民可以相互反对，但只是作为朋友，而不是作为对抗者，那种对抗者，在他们的共同善所要求的事情上是不能达成一致的。当然，一个公民可能总是选择通过参加与外敌的战斗来保卫共和国的共同利益，但那是战争，不是政治。因此，一种排除了党争的古典共和主义政治留给我们一个无法回避的问题：为了成就光荣，谁在那里等着被打败？

---

① See Arendt, *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man* (Garden City, NY: Doubleday Anchor edn., 1958), p. 57.

② See Arendt, "What is Freedom?" in *Between Past and Future* (New York: World Publishing, 1961), pp. 153—4.

③ See Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 132—39, 145—49, which contains a more elaborate version of the account of classical republicanism presented here. (There's a sense in which this essay pick's up from where p. 252 n. 53 of that book left off.)

阿伦特摆脱了这样的批评,因为她视政治中的伟大为某种事物,它有别于从打败对手中取得的光荣;对她而言,伟大来自于具有伟大品质的行动者表达出来的人的创造性,也就是说,他通过行动而不是作品表现出来。因此,创生性(*natality*),某种全新之事的诞生,处于她的行动概念的中心位置。[①] 然而,阿伦特关于行动(*praxis*)完全区别于制作(*poesis*)的亚里士多德式预设,明显是错误的:特别是自亚当·斯密以及随后的黑格尔、马克思以来,我们知道,所有的制作都是辩证的,它总是对主体产生影响,正如所有的行动都会带来某些与行动以及行动者有关的东西。[②] 只要想想日常表达"做出一个举动"(to make a move)即可。然而,阿伦特想要在行动与制作之间保持一种鲜明的区分,因为她要让制作,仅仅为了生活而进行的耐用品的生产,从政治行动中分离出来,正如我们所见,这对于她对美好生活的愿景居于中心位置。如此做的结果,便是她导向了一种审美化的政治。让我来解释一下。

我相信,在我们所谓的实践领域、自然领域、审美领域之间进行区分是十分重要的,后两者存在于我们以特定的方式从前者出发、抽象的时候。讲实践时,我意指所有的日常生活实践,包括那些围绕工作和家庭的事情,也包括伦理与政治,我认为伦理和政治中,我们是通过对话的方式对冲突做出回应的,也包括战争,其中没有对话。当我们做出实际行动时,我们可以说是在表达我们的身份,表达自我,它们由关涉我们的善或价值所构成。然而,当我们通过把事物区分开来进行抽象时,我们是在做科学家针对自然世界所做的事情。当我们把自己从我们的善或价值中分离开来时,我们表现出了一种特定的中立态度,它让我们朝向审美,区别于自然。因为在我们要去的地方,我们时刻在放弃我们对世界的实践性解释,做如下四种相互交叠的事情中的一种,这四种事情是:鉴赏,想象,游玩,展示。我用"鉴赏"一词,意指在一事物的美丽中获得快乐的行为,此时事物呈现于我们的感官,不是由于与我们实践的价值相关,而是如康德所描述的,是为呈现而呈现。相对照来说,当我们想象时,我们用的是维柯所说的幻想(*fantasia*)的能力,以创造或领会隐喻,或者"将心比心",正如谚语所言。这些隐喻是言语中的角色,它与事物相似,其文学意涵能把我们的注意力从自己实践的语境中远远引开,以便能从其他人的角度去看世界——当然,特别是,当某个人是一个神话人物甚或是一个动物的时候。当我们游玩时,至少是做游戏时,我们遵守一套严格、系统的规则,因为它们本身必须被遵守,而不是因为它能够服务于我

---

① Arendt, *Human Condition*, pp. 157—8.

② See Guy Planty-Bonjour, "Hegel's Concept of Action as Unity of Poesis and Praxis," in Lawrence S. Stepelevicht and David Lamb, eds., *Hegel's Philosophy of Action* (New Jersey: Humanities Press, 1983).

们实践的目的,它们建立起脱离了我们实践生活的领域。最后,当我们展示的时候,我们以一种方式推出事物,鼓励他人从中获得享受,或者陶醉于它们的美丽,或者为一道风景而心动。

对阿伦特而言,政治基本上是一件作为展示的行动与作为鉴赏的判断之事。这也是为什么她宣称"行动,自由,一方面必须摆脱动机,另一方面必须摆脱作为可预期后果之有意识的目的",因为行动必须由她所说的一个"原则"来引导,某种东西得到完全展示"只有在行动过程中"[①]。换言之,原则必须被遵循,因此行动之展开,仅仅是为展开而展开。而且,如果行动不展示出来,行动便什么也不是,因为"言与行……需要某个公共空间,在那里它们得以呈现,能够被看到;它们能实现自身的存在,展现,只有在一个大家共有的世界中才存在"。行动也必须由旁观者来鉴赏,因为"言与行转瞬即逝的伟大能够长存于世间,源于它承载着美。没有美,没有绚丽的光荣,其中潜在的不朽得以在人世间展示,所有的人类生活都将成为浮云,没有什么伟大可以留存"。[②]

但是,在把政治理解为受审美享受之引导而不是着眼于实践的目标——好好活着时,阿伦特是太孩子气了。因为孩子们,在他们被允许的时候,正是审美者;他们想一直鉴赏、想象、游玩或者展示,只有当他们长大后,他们才真正进入严肃的实践世界。这就是为什么阿伦特,在号召我们把政治这个严肃的事情当作审美之事来对待时,让我觉得她就像彼得·潘,西方经典儿童故事中那个永远长不大的孩子。因为他的家(如果这个词合适)存在于审美之中,存在于他叫做"不存在之岛"(Neverland)[③]的那个岛屿上。

人们也许会认为,阿伦特更像那个故事里面天上的星星,因为它们是旁观者,而彼得·潘是一个行动者。[④] 正如罗纳德·贝尔纳(Ronald Beiner)指出的,"阿伦特自己没有投身于行动的生活,她的职业是一个独立思想家、观察家:她生活的目的是观察发生的事情,并对它的意义做出反思。"[⑤]的确,当大多数人像故事里的星星认为不能行动是一种惩罚,甚至憎恶那些人时("他们确实对彼得不

---

① Arendt, "What is Freedom?" pp. 151—152.

② Arendt, "The Crisis in Culture," in *Between Past and Future*, 218. For more on Arendt's aesthetics, see Dana R. Villa, "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action," *Political Theory* 20, no. 2 (May 1992): 274—308; Kimberley Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999); and George Kateb, "The Judgment of Arendt," in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment, Imagination, Politics: Themes from Kant and Arendt* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001).

③ J. M. Barrie, *Peter Pan* (New York: Simon & Schuster, 1980 [1911]).

④ See *ibid.*, pp. 24—5: "Stars are beautiful, but they may not take an active part in anything, they must just look on for ever."

⑤ Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures," in *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* (Toronto: University of Toronto Press, 1997), p. 192.

友好"[①]),阿伦特援引康德,争辩说我们应当使行动从属于旁观者的判断。[②] 尽管如此,她自己并不只是旁观者或"鉴赏者",因为她也写书,写论文,使她成了一个"展示者",因此也是一个行动者。

是何种力量将阿伦特推向"不存在之岛"? 部分地,可能是一种对与日常生活相连的乏味差使的不喜欢,好比彼得不喜欢他的朋友温迪的资产者父母,她友善的母亲和她的商人父亲。但是,如果我不得不做一个猜测,我会这样说,更有可能的是,那是因为逃向审美是她知道的尽管有奥斯维辛还可继续爱这个世界的唯一道路。有无其他方式去解释她把恶比喻为毒菌、将其自然化并且给它贴上平淡无奇的标签的尝试,须知这些邪恶之事也能容易地被做得富有魅力、由此被带入审美领域?[③] 这里我们也要提到阿伦特具有两面性的想象概念,它不仅可以被用于说明我们认为的真正意义的思考,也可以用于将有毒害性的传说,或者如纳粹主义一样表面上很迷人的意识形态,带到这个世界上。[④]

当然,我不认识阿伦特,因此我说的仍然只是个猜想。或许这只是暴露了我自己的一些预设。作为一个加拿大人,基于我的国家相对和平的历史,我这么说是太容易了。和我不一样,阿伦特面对的是现实中的恶。[⑤]

不管怎样,在拒绝她的审美主义时,我并不想说实践中没有给创造性留有余地。是的,参与创造活动有时候可以引导我们去"解决"我们的区隔,但事情并不止于此,"解决"与"调适"并不总是一回事。"解决"可以意指理解了某事,但更为经常的时候它是指把某事带到一个终点,比如当一个人做出一个决定的时候。一个人可以在还没有理解的情况下"解决"了问题,但这个时候还没有达到与事情的"调适"。

因此,当面对冲突时,以对话、不同解释的交换而非创造活动来应对,通常更好些。因为在理想的情况下,也就是说采取商谈的形式时,对话确实能够调和冲突,如此将切实有益于共善,如此去做,便避免了与创造性的非理性相联系的诸多危险。而且,伴随事件的人们也能够选择去解释它们,去批判性地处理,当他们这样做的时候,我认为他们是听众中的一员,而不是旁观者中的一员。因为他们仍然保持在实践之中,倾听、由此也接触与他们有关的所有价值。

---

① Barrie, p. 25.

② Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 62.

③ See Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 299—304.

④ See George Kateb, "Fiction as Poison," in Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, and Thomas Keenan, eds., *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham University Press, 2010).

⑤ See Arendt, *Human Condition*, p. 217.

思之缺乏与恶之平庸

陈高华*



一

1963年，阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼：一份关于恶之平庸的报告》一书出版，掀起了一场争论的风暴，其缘由在于阿伦特在这份报告中提及的如下两个事实：犹太人本身在纳粹屠杀犹太人事件中的"合作"，以及通过对艾希曼这个"杀人恶魔"的观察而得出的"恶之平庸"的看法。前一事实使她招致犹太共同体的普遍谴责，甚至一些相交多年的朋友也因此而与之断交。后一事实则被许多人批评为把如此万劫不复的恶行说成是平庸的，极其荒谬，是为纳粹分子开脱。

当时的欧洲犹太社团领袖与纳粹合作，挑选某些犹太人先行送入"毒气室"，这一事实后来在审判中得到证实，由此表明犹太共同体对于阿伦特的谴责不过是一种"激愤"。但是，他们依然抓住"恶之平庸"这个概念，认为这是对纳粹暴行的平常化处理。然而，阿伦特所说的"恶之平庸"并非指恶行平凡无奇、寻常可见，而是说恶行之根由在于为恶者的"平庸"，由此而导致的恶行恰恰并非寻常可见、平凡无奇，而是史无前例地令人惊骇，以至于用我们一直以来的道德学说和恶的理论无法理解。阿伦特在1964年发表的一个题为《独裁统治下的个人责任》的广播演讲中说，恶之平庸的提法来自于一个"不需要进一步解释的案件事实"，即艾希曼是一个极其普通之人，但这并非如诸多批评者所言，是在为艾希曼开脱；相反，阿伦特力主艾希曼对他的恶行负有不可推卸的责任，只是她并没有如他人那样去寻找艾希曼并不具有的"邪恶动机"，而是指向了绝大多数人都可能陷入的"平庸"，并进而追问"独裁统治下"的"个人责任"。

为了减轻自己的罪责，艾希曼认为，对于自己所作出的恶行，"任何不在场的人都不能判断"，而人们对他的指责不过是"后见之明"方便姿态。为此，阿伦特

* 陈高华，大连理工大学人文学院哲学系副教授。

提出了两个问题：第一，对于整个环境（整个制度）都已然预先为我们做了判断的事件，作为个人的“我”是否还有资格去判断，是否还能去明辨是非？第二，对于我们没有亲历的事件，难道真的不能判断吗？显然，就第二点而言，如果我们真的不具有这样的资格，那么一切罪行都无法得到惩罚。相反，法官和历史学家甚至可以不采信亲历者的叙述和判断。真正的困难在于第一点，面对社会和制度已然为我们做了判断或提供了判断标准的情形，我们每一个人作为一个个体是否还可以去明辨是非，是否还有资格去做判断？比如，五十年前的“同性恋”、两百年前的“自由恋爱”，又或者我们当前社会中诸多“政治正确”的现象，社会和制度早已为我们做了判断或提供了判断的标准，谈到这些情形时，我们绝大多数人会“不假思索”地作出“判断”（实乃“反应”）。问题还不仅仅在于社会和制度提供了这样的判断或判断标准，而且还在于绝大多数个人非常乐于接受这样的“判断”，还很“谦虚”地说“我是谁，我有什么资格去判断”。显然，这种对自己去判断的弃绝，不仅意味着自由的缺乏，也意味着责任的消除。

二

社会和制度的预先判断，极有可能会取消和摧毁个人的判断，这也是诸多体制下的个人为自己的罪行辩护的一个常见理据。在艾希曼的审判中，艾希曼也曾以之为由为自己开脱。他说，自己不过是整个体制下的一个“齿轮”，即使自己不这样做，也总是有另一个人会这样做，绝不会改变整个体制要造成的结果。政治科学中确有这样一种零件理论，这种理论认为整个政治系统是一个庞大的官僚机器，其中的各个部门不过是整个系统的分支，分支中的每个职位就像是零件，这些零件当然是可报废、可替换的；但是，零件的报废和替换不会改变整个官僚机器要造成的结果。确实，在这种理论的观照下，占据各个职位的“人”不过是整个机器的不同“齿轮”，作为工具的人的确无法为这部机器所造成的结果承担责任。因为能够承担“责任”的只能是作为“人”的人，而非作为“工具”的人。那么，如果有一种罪行发生，要为这种罪行承担责任的是“谁”呢？绝不可以是有些人所说的“体制”，因为体制不是人。正是在这样的意义上，官僚体制，或者说办公室统治，是一种“最不人性、最残酷的统治”，因为它是一种“无人”负责的统治。

可是，这些自称是整个官僚机器的“齿轮”的职员们果真无需承担责任吗？并非如此！正如法官不会审判一种主义、一种体制、一种历史潮流而只能审判一个个人一样，责任最终也需要由直接犯下某种罪行的人承担。那些以“体制齿轮”辩护的人，认为自己所犯下的罪行并非通过自己的“判断”而来，因而不能为这种罪行承担责任。但是，这种辩护是站不住脚的，因为他们在成为“体制齿轮”

之际还是做了一个判断，即“从此往后放弃判断”，为此他们应该为这一判断带来的一切后果承担责任。我们可以说体制把人变成齿轮，但也正是人成为齿轮才造成了这样的体制。柏拉图在《理想国》中说城邦所具有的德性无一不来自个人，林肯的名句“有什么样的人民就有什么样的政府”，无不显明了这样一个道理：唯有不负责任的个人，才会造成“无人负责”的体制。

在极权统治下担任职务而被人们认为有罪的人，还有如下这样一个开脱理由：我们忠于职守，不过是为了防止更糟糕的事情发生。这种表面上看起来颇为合理的理由，也是当时犹太社团领袖与纳粹合作的依据，即如果你不这样做，就会有更糟糕的事情发生。问题在于，当一个人面对两种恶时，选择其中的小恶是正当的吗？阿伦特认为这是不正当的，善与恶有着截然对立的界限，如果一个人为了避免大恶而选择小恶，那么他就可以为了更大的恶而选择此前的“大恶”，直到犯下没有更大的恶的“极恶”。

三

以上这种情形，在阿伦特看来都是个人一次性地放弃了判断的结果，而一个人不再能够或者不愿意去做判断，则是因为他不再能够或不愿意去思考。因此，阿伦特所谓的“恶之平庸”，不过是说一个人因缺乏思考而放弃判断招致恶行，并非说所犯下罪行平常琐碎。在极权统治下，这样的人是大多数，但也有与之形成对照的少数异类；这些少数异类虽然没有抵制恶行，但是他们拒不参与。他们之所以能够这样做，在阿伦特看来，是因为他们并没有放弃自己的判断、自己的思考。

要说明这一点，我们要回到苏格拉底的一个命题：“受恶比作恶好”。那些放弃自己的判断、自己的思考的大多数人，每当面对个别情况出现时，他们总有一套预先为他们准备好了的规则去处理它们；与此相反，那些仍不放弃自己判断、自己思考的少数异类，在面对个别现象时，总是要求自己去判断，去思考，而不会方便地躲避在预先准备好了的规则之下，他们会自问：若犯下某种罪行，能否与自己和睦相处？为此，他们会决定拒绝犯下这些罪行；他们这样做，不是出于这个世界因此会变得更好些；他们拒绝去杀人，并不是因为“你不应杀人”是他们所坚持的道德，而是因为他们自己不愿意与一个杀人犯待在一起。因为，在苏格拉底看来，思考的过程就是一个“一分为二”的过程，它是我与自身的无声对话。那个在思考中与我对话的“自身”，是跟我住在“同一屋檐”下的同伴，每当“我”回家，就会遇到这个“自身”。我们通常所说的“良心”(conscience)，就是“我”与“自身”之间的“共知”(con-science)，即达成一致、和睦相处。只有在这个意义上，我

们才能理解苏格拉底的“受恶比作恶好”，也能明白苏格拉底的另一个命题：“宁愿与整个世界为敌，也要与自身一致”。因为在这样的人看来，“不管发生什么事情，只要活着，我们就必须和自己生活在一起”。

如果没有这样的一种思考，人们就不会有真正的判断；一旦人们放弃了这样的思考和判断，所谓的道德不过就是些随时可以更改的风俗习惯、社会规则；因为对于这些人而言，重要的是有规则，而不是什么样的规则。当然，要强调的是，自己思考的人能够避免“平庸”而来的“恶”，但并不是说这些人就不会导致“恶”；因为，自己有思考的人虽然是有“良心”(conscience)的，但可能有的是“坏良心”(bad conscience)，而不是“好良心”(good conscience)；至于那些缺乏思考的平庸之人，当然是“没良心”(non-conscience)的，但他们并不必然作恶。他们是否犯下因“平庸”而导致的“恶”，则取决于他们是受“坏良心”的支配还是受“好良心”的引导。若世界上注定存在着缺乏思考的大多数人，那么“恶之平庸”出现与否就在于“好良心”与“坏良心”之间的斗争；若能够如康德所希望的那样，绝大多数人“大胆地使用自己的理智”，当然，就不会有因“平庸”而来的“恶”，但不是说没有了恶。

阿伦特政治哲学中的思考与行动问题

孙　磊*



思考与行动，抑或理论与实践的关联是哲学的永恒问题。20世纪的实践哲学正是通过对这一问题的重新阐释，对形而上学的哲学传统进行了批判。其中，阿伦特的主要贡献在于从政治哲学的视角出发，重新理解"思考与行动"如何在城邦政治中实现统一。阿伦特通过阐释亚里士多德的政治思想表明，政治与伦理都是实践的科学。实践意味着在城邦中德性的实现。善恶的问题不是个人的问题，而是共同体的问题。解决政治与道德的困境，在理论上首先要理解理论与实践的问题。严格来说，没有理论与实践的统一，没有真正意义上的实践，就不可能有真正的伦理。本文主要考察阿伦特晚年对"思考与行动"问题的再认识，她既秉承早年对技艺理性的批判，又通过对苏格拉底的重新阐释，对哲学与政治，哲人与城邦的关系提出新的看法。阿伦特最终诉诸前哲学时代中思考与行动、哲学与政治的统一，这对于我们反思理论的意义和理论家的使命有深刻的启示。

1. 技术时代之思——"思考与行动"的断裂。

在1972年多伦多的讨论会上，阿伦特讲道，vita activa 的缺点是没有论及 vita contemplativa，所以她要继续写 vita activa 的第二部。阿伦特再次引用加图的话，"当他什么都不做时，他最积极。当他独处时，他最不孤独"（第一次是在《人的境况》的结尾：*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret，numquam minus solum esse quam cum solus esset*），认为这句话是理解"思考与行动"问题的入口。她坦言自己正在思考这个问题，但并不清楚。① 阿伦特提示我们，对思考和判断力的理解不能和行动分开。

《人的境况》虽然没有过多论及思考，却提到沉思与行动的倒转。如何理解沉思与行动的倒转：其一，沉思的背景是近代科学精神的兴起。科学把人看作实用的人，只相信人用手制造的东西才是真实和伟大的。近代形而上学是对科学

---

* 孙磊，同济大学政治与国际关系学院副教授。

① Hannah Arendt，*Ich will Verstehen*，München，1996，S. 78—80.

精神的模仿，表现为笛卡儿式的沉思与内省。这种理性主义的沉思是道德内化的关键。其二，思想被制造和劳动替代，而不是行动。在劳动者社会中，思想注定要成为计算理性，理论注定要成为为现实服务的工具。只有实践才使理论成为可能，理论成为实践的奴仆，其本身毫无意义。

“沉思与行动”的倒转讲的是近代理论与实践的问题。理论与实践的二元对立，在马克思那里体现为用实践反对理论，理论被理解为武装实践的武器。理论本身没有意义，必须经过实践（制造和劳动）的检验才能判断其作用。实践是主体改造客体的活动，人、自然与世界都成为被改造的对象。我们今天所理解的社会科学主流中的理论与实践就是这种关系。其中的危险体现在阿伦特所说的世界的异化上。实践蜕变为制造与劳动，理论蜕变为意识形态。理论与实践都被技术化，从而使其原初的意义逐渐被遮蔽。

我们今天所处的技术时代是技术理性的时代，其中没有本真的行动，也没有本真的思考。技术时代的伦理如何可能？海德格尔说，我们首先要学会面向“思”，使“思”向我们敞开。他把存在论和伦理学的问题最后都归为“思”的问题。“思”既非理论的，也非实践的，它位于两者的差别之前。所以这样的“思”是自足的，诉说着存在，诉说着与之相应的物性。海德格尔把伦理解释为居所，神的在场。[①] 由此看来，“思”是存在的前提，“思”即意味着行动。海德格尔的努力力图超越亚里士多德区分理论与实践的传统，超越形而上学的起源，回到“知行合一”的前苏格拉底的存在中。

阿伦特晚年对思考与行动问题的思考，与海德格尔的转向密切相关。她在给海德格尔的书信中提到，自己反复阅读海德格尔论思考的著作，《路标》甚至就一直摆在工作桌上。[②] 我们看到，阿伦特理解的世界和海德格尔的伦理具有共同之处：世界是人的居所和人的空间。德性只有在城邦中实现。城邦是人当下的生活，是人的历史。然而，阿伦特并不同意海德格尔思考即行动的看法。她把这种看法看作哲学家的偏见。黑格尔说思考就是行动。这种行动只是与自我的关系，而排斥具体的感觉，排斥共通感。黑格尔认为所有的行动都是精神的体现。“存在就是思想”这个命题意味着只有思想中的普遍性才是存在。黑格尔试图调和思想与行动的矛盾，但无法掩饰哲学与共通感之间的本质冲突。

海德格尔在《面向思的问题》中提出两个问题：第一，哲学在今天如何走向终结；第二，在哲学终结之后，思的任务是什么？[③] 这两个问题构成阿伦特《论思

① Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1967, S. 182—188.

② *Hannah Arendt/Martin Heidegger Brief 1925 bis 1975*, S. 196, Frankfort am Main, 1999, S. 209.

③ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, S. 63.

考》的核心问题。哲学即形而上学，即柏拉图主义，哲学的终结是由于技术之思，阿伦特尤其强调了技术之思的统治性，即人是存在的主宰者，而不是存在的守护者。哲学终结之后的思之任务在于照亮世界，使世界呈现。在政治上，阿伦特把照亮世界的光解释为意见，哲学并不知道照亮的光，哲学尽管谈论理念的光，却并不关注存在的世界。“思”仅仅指出世界的可能性，对世界的“思”构成照亮存在的光。有光才有神与伦理的在场，政治只有在其中才能存在。

由此来看，阿伦特对思考与行动问题的考察，指出了思考与行动断裂的根基在于技艺化的形而上学传统。那么如何在技术时代中思考？什么样的思是对世界的思，这样的思如何照亮世界？思考与行动，哲学与政治如何才能克服断裂，实现统一？

2. 苏格拉底之思——哲学家在城邦中的思考。

在形而上学之思终结之后，“思”的任务是什么？哲学家在城邦中如何思考？哲学与政治之间是否能够得到协调？思考与行动如何在世界中实现一致？在《哲学与政治》(1954)、《思考与道德关切》(1971)、《论思考》(1975)中，阿伦特多次阐释苏格拉底，而且苏格拉底的形象在阿伦特那里并不完全相同。阿伦特阐释苏格拉底的用意是什么？

在《哲学与政治》中，阿伦特把苏格拉底同柏拉图的形而上学传统区分开来。我们在前面讲到，柏拉图的政治哲学缘于雅典对苏格拉底的审判，哲学家与政治的矛盾开始激化。但是苏格拉底是城邦中的哲学家，他每天在广场上和别人讨论问题，如正义、勇敢、虔敬，常常没有结果。苏格拉底不是职业思想家，他并不想强制别人接受真理，他的观点是城邦中意见的一种。这种对话处在城邦敞开的空间中，是商谈(dialegesthai)的对话。苏格拉底把这种商谈称为“助产术”。对话不是要摧毁意见，而是帮助公民使意见呈现出来。[①] 这样，阿伦特把苏格拉底解释成城邦的友爱者。哲学在城邦中不是要提供真理，而是要唤起和帮助公民去“思”。意见也有真与非真，但是这种真是在对话的空间中展现，而不是在与世界隔离的思考中展现。

因此，亚里士多德说在城邦中，友爱比正义更加重要。友爱可以克服希腊人的竞争精神的缺陷。尼采在《古希腊国家》中不就展示了残酷的竞争终究导致了城邦的灭亡吗？竞争带来相互嫉妒，憎恨，威胁着城邦的共同利益。城邦中的政治友爱需要公民的共通感。公民在空间中的对话就是不断培养共通感，一种对起源的观照和体悟。苏格拉底以雅典公民的身份和公民交朋友，他和所有的公民都平等地处在空间中。苏格拉底开创了一种新的塑造共同体的方式——商谈

---

① Hannah Arendt, *Socrates*, in: *The Promise of Politics*, Ed by Jerome Kohn, New York, 2005, p. 11—16.

的对话。这种对话不同于智者的修辞术，教人如何利用言词取胜；也不同于形而上学的逻辑，以绝对的真理压倒一切。

阿伦特借苏格拉底的助产术，表明哲学家在城邦中的作用在于，作为城邦中的公民帮助城邦建立共通的世界，这个世界建立在友爱而非统治的基础上。换言之，苏格拉底的对话建立的是交往性的政治哲学，而不是柏拉图统治性的政治哲学。这种政治哲学的基础是意见的多样性，哲学的思考必须在公共空间中呈现出来，必须是一种有声的意见。而形而上学的政治哲学的基础是无声的逻辑（辩证法），它关注的不是公共世界的存在，而是永恒的真理。

在柏拉图那里，哲学要为政治提供标准。这种哲学的政治化在近代政治中使哲学与政治共处于危险中。一方面，理论自身的意义（自足性）丧失；另一方面，将哲学的思作用于政治，无疑摧毁了政治世界的意见基础。在形而上学政治哲学传统的终点——马克思的政治哲学中，哲学作为批判的武器为实践服务。哲学的功能是作为生产实践、社会改造、阶级斗争的工具，对未来社会发展做出科学预言。换言之，马克思想把柏拉图的传统倒转过来，使哲学服从政治。但这种倒转只是走向另一极端，仍处于形而上学传统中，并没有使哲学与政治得到统一。相反，哲学沦为科学和意识形态，与技术化的“思”密切相关。哲学批判对政治社会的瓦解，在法国大革命及之后的政治运动中暴露无遗。

然而，根据阿伦特对苏格拉底的上述阐释，哲学与政治的紧张在苏格拉底这里得到了和解。首先，哲学的思考必须处在城邦中，它关注的是城邦的存在。哲学家是城邦空间的构建者和守护者。其次，哲学不是要用真理统治政治，也不是直接服从政治的统治。与城邦中其他展现意见的活动一样，哲学是意见的一种。哲学的生活方式并不比公民的政治行动高明，他只是要唤起公民对起源的思考。

但是，这样就可以解决哲学与政治的矛盾了吗？哲学这种独特的生活方式本身，在城邦中就可以与世界和解了吗？在70年代阿伦特重新思考“思”的问题时，苏格拉底的形象又变了。阿伦特用了三个比喻：第一，苏格拉底是一只牛虻（《申辩篇》），他要不时叮咬城邦，使城邦处于不断思考和反省中。第二，苏格拉底是助产士（《泰阿泰德篇》），他要帮助人们净化他们的意见，去除那些未经反省的偏见。第三，苏格拉底是一只电鳐，他总是不断使自己处在瘫痪状态中，当他与别人接触时，也会使别人被击中。[①] 尽管苏格拉底仍然处在城邦的空间中，但其思想可以摧毁各种既定标准，瓦解城邦的伦理。当思想的飓风吹到城邦时，不仅唤醒沉睡的城邦，使人们冷冻的思想解冻，而且会彻底击倒日常生活中的普通人，击碎他们对生活的信念。尽管苏格拉底并没有要城邦接受他的意见，他的问

---

① Hannah Arendt, *The Life of the Mind/Thinking*, New York, 1978, p. 173.

题本身却具有解构的力量。这种怀疑和摧毁旧的价值的思想成为启蒙运动的主导思想。尽管苏格拉底并不是虚无主义者,但从他形而上学的思考方式开始,西方就陷入到了虚无主义的泥潭中。

显然,哲学与政治并没有真正和解。尽管苏格拉底之思化作城邦中的一种意见,还是对公民有巨大的威胁。问题不是说城邦排斥哲学家的思,任何一种优良的政体都离不开理论家的守护。理论的思考守护的是城邦的伟大传统,守护的是城邦的精神。苏格拉底难道不知道哲学之思如飓风一般的毁灭性吗?这样的思在整个城邦中传播,所有公民还会相信城邦之神吗?公民是日常生活中的政治人,彻底摧毁他们的信仰,政治就会陷入虚无。"上帝死了"与虚无主义的政治不正是近代形而上学酝酿的恶果吗?

事实上,虽然阿伦特意识到思的危险,但她坚持的仍然是康德的启蒙传统。在她看来,批判不是摧毁,而是净化。批判缘于公民在城邦中承担的政治责任。批判是哲学对政治发生作用的途径。阿伦特对康德的启蒙思想评价很高,主张每个人都应该公开自由地运用自己的理性。思考不是职业思想家的特权,而是每个人天然的禀赋。但她完全反对马克思所说的用哲学改造世界,启蒙在康德和黑格尔那里主要还是限制在学院内的解释世界。启蒙思想家应该是作为观察者的"世界公民"。①

由此看来,阿伦特并没有明确哲学家在城邦中的位置。哲学家可以和公民一起处在友爱的城邦政治中,但哲学的思并不是公民的思。苏格拉底可以帮助公民净化他们的意见,但他必须清醒地意识到哲学之思的摧毁性力量,不能摧毁公民对城邦之神的信仰。公民的思,不是思考普遍的问题,不是终日使自己的生活处在这些复杂的问题中没有答案,而是对具体问题的思考,如何做好自己应当做的事情。

问题的关键在于,哲学家在城邦中如何言说和思考?古典政治的修辞学传统中始终保留着伟大的"言"的传统。修辞并不仅仅是对言辞的粉饰,而是一种政治教育。古典政治哲人的德性在于清明审慎,他清醒地明白自己的使命,明白自己与日常生活中公民的差异,明白如何在城邦中对公民进行政治教育。在启蒙运动的平等主义政治中,修辞的传统被彻底废除。修辞考虑的是说话的受众,它不能对所有的人讲同样的话。启蒙哲学家把所有的人看作同样的接受者,这完全违背了古典政治"言"的传统。

因此,哲学的思考,尽管如苏格拉底一般思考的是世界,却不能将思考完全告诉公民。理论家是城邦起源和精神的守护者,理论家的"言"是神圣的,这种

---

① Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ed and with an interpretive essay by Ronald Beiner, Chicago, 1982, section 5.

"言"一旦进入广场,会化作日常流俗中的语言,从而丧失其神圣性。它也极有可能摧毁日常世界的习俗与信仰。因此,即使在城邦中苏格拉底与公民之间进行商谈,这种商谈仍然要因地制宜,要考虑商谈的对方。

"公民之思"思考的是特殊、具体的问题,他需要明确地判断是非,善恶的能力,仅仅思考无法使公民具有这些能力。阿伦特最后认识到"思"对于政治的局限。对于公民实践来说,判断力是更重要的政治品质。她说:

> 如果思考这种合二为一的无声的对话可以在意识的差异中实现人的认同,从而带来了良知的副产品,那么判断作为思考的副产品,在那些人们从不独自存在,经常很忙而不能思考的地方,可以将思考呈现在现象世界中。①

3. 前哲学之思——有朽中的不朽

什么使我们思考?在哲学或形而上学之思以前,在我们技术时代的科学之思以前,人们是怎样思考的?这种思与政治和世界如何关联?阿伦特对苏格拉底的解释还是无法使思考和行动统一。思考与行动的断裂,根源于苏格拉底创立的形而上学的语言本身。理论应该思考什么问题?除形而上学的语言之外,政治还可以如何被诉说?阿伦特把目光投向前哲学的思,投向荷马时代的诗人之思。

荷马时代是神人共处的时代。思的神性来自于对神的观照。希腊之神并非先验的,而是与人有共同的母亲。按照希罗多德的看法,神与人有共同的自然(physis),尽管神比人享有更多特权。神虽然是不死的,但却并非永恒。神并非处在无限的、没有起点和终点的空间中。只有自然才周而复始,永恒不息。永恒和无限被希腊人看作恶,看作对神的僭越。理解这一点非常重要,所有希腊的政治都是在追求不朽中展开,而不是追求永恒。一旦跌入永恒,就跌入无限的恶中,就远离了神。

神居住在奥林匹斯山上,观照着人们的言说和行动,这就是思的原型。毕达格拉斯所说的观照的生活,是对神的模仿。所以最早的观照者,诗人和贵族,观照的不是美的理念,而是神的伟大、竞赛场上展现的身体的美、英雄的勇敢。所有这些美的德性都不是抽象的,而是展现和完成。他们既不是对行动者意图的揣测,也不是对其后果的考虑,只是将伟大的言说和行动展现出来。

Logos 被后人理解为抽象的逻辑合理性,显然是受形而上学哲学的影响。海德格尔说,Logos 的含义在柏拉图和亚里士多德那里已经被埋没。反对理性,不是说我们要沿着非理性的路去思,而是说我们要理解 Logos 在早期思想中如

① Hannah Arendt, *The Life of the Mind/Thinking*, New York, 1978, p. 193.

何呈现。[1] Logos原初的含义是指言说,它意味着使事物呈现出来,意义在言说中呈现。早期的诗人和乐师就是用言说和音乐使人们理解不朽。行动短暂即逝,言说通过回忆使行动保存了下来。他们并不只是客观的报告,而是在说故事中展现行动的精神。奥德修斯的例子是经典的例证。为什么奥德修斯在听到乐师歌唱自己的故事时,会感动得泪流满面,因为行动者在行动中并不知道行动的意义。只有在他听到自己的故事时,意义才会对他呈现。[2] 阿伦特讲出观照使行动的意义得以呈现。意义只有在行动消失后,通过回忆,才呈现出来。回忆即意味着看,观照神的起源,这构成了理论的起源。

真理(aletheia)在我们后来的理解中,丧失了呈现与照亮的含义。荷马意义上的"真实的"(alethes),意味着说出,不要隐藏自己,由此引申的动词aletheuein指去蔽,使事物呈现出来。真理是观照者说出了神意。行动者本身不知道善恶,善恶掌握在神手中。对于人类事务而言,真与非真,善与恶,都处于现象世界之中。当哲学提出being和nous时,是用永恒不灭的哲学代替了奥林匹斯山上不朽的诸神。亚里士多德说灵魂是不死的,它可以超越人的肉体。当他说思考的生活比政治的生活更优越时,他指的是灵魂的不死。Nous是无声的,在前哲学的传统中,无声和无言都被看做丑陋。所以,尼采说哲学的内在是丑陋的,正是指其背叛了语言的传统。但是亚里士多德的形而上学却在nous和logos的对立中,认为nous比logos更优越。因为nous是永恒的,logos是短暂的。

我们看到,在前哲学的希腊世界,观照与行动融为一体。观照者和行动者共处于舞台上。阿伦特解释了doxa这个词,doxa对于行动者非常关键,但却不是行动者自身形成的,意见和荣耀需要在观照者面前展现,需要观照者做出评判。观照者的"在我看来"(dokei moi)表明,行动者并不是康德后来所说的自主者。观照者和行动者各自都不是自主的,他们彼此相互依赖。[3]

区分观照的思和哲学的思非常重要。因为观照是在现象世界中的思考,它并不是自足的,不能离开舞台,不能离开行动者。观照和行动一样,追求的是有朽中的不朽。观照与行动共同使空间敞开,使人的世界沐浴在神的光泽中。哲学的思询问的是终极的问题,对理念的美感到惊诧。哲学之思追求的是超越人类世界的永恒,对于永恒者而言没有空间和时间,没有声音和交往。哲学之思在对真理的寻求中,离存在的世界越来越远。照亮存在的光在哲学之思中逐渐黯淡。

---

① Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1967, S. 178.

② Hannah Arendt, *The Life of the Mind/Thinking*, New York, 1978, p. 132.

③ Ibid., p. 94.

这种哲学之思就是形而上学之思。在今天，它并不仅仅指那些职业思想家的思考，还是主宰了我们的思想世界的思维方式。它甚至变形为种种意识形态和科学之思。重新回忆观照，是为了理解一种对世界的思，这才是政治理论的本源。政治理论不是为现实的政治斗争服务，也不是集中体现经济的上层建筑。政治理论要观照人存在的世界，要给世界带来光亮。然而近代政治理论从霍布斯开始，其出发点就不再是向上看，观照神的伟大，而是向下看，主张人的自私和欲望的合理性。政治由此处于黑暗中。当然这不是理论家的错误，他们只是说出了当时的世界，预言了未来政治的黑暗。关键的问题是没有了神和伦理，存在的世界失去了光亮，空间逐渐闭合。

今天的主流政治理论放弃了对人之为人的德性的关照，认为德性属于道德的领域，权利属于政治的领域。因此，在现代社会中，道德只是一种功能性的存在，个体行动只是要求守法，缺少伦理性的判断。所谓“权利优先于善”，其实并没有离开霍布斯设定的近代政治的出发点。关键的问题是，政治理论的出发点不能再是抽象的个人（个体权利、义务、理性），而必须是对世界的观照。在前哲学的希腊世界中，诗人和历史学家是真正的理论家，他们记下了伟大的行动，歌唱伟大的德性。他们塑造了希腊的精神，塑造了纪念碑的历史。理论家是政治的教育者，是城邦的守护者。在形而上学之思终结后，理论的任务是在无神的世界中，不断追溯起源，与传统对话，使神重新照亮我们的世界。

汉娜·阿伦特与“政治”的问题

克劳德·勒弗(Claude Lefort)　熊道宏译　陈　伟校



在美国，汉娜·阿伦特在她职业生涯的早期便被承认为一位重要的政治思想家，尽管其作品时常引起激烈争论。然而在法国，人们会为阿伦特长时间被忽视、尤其是为左翼知识分子所忽视的事实而感到惊讶，尽管她的许多作品得到了译介。在把阿伦特推介给法国公众的过程中，雷蒙·阿隆扮演了决定性的角色。在某种意义上说，这并不令人感到惊讶。雷蒙·阿隆是一位真正的自由主义者；尽管有所不同，阿隆的自由主义与阿伦特的自由主义都共享了对于法西斯与斯大林政体的理解，并且他们都挣脱了传统上左与右的界定。但阿隆的自由主义与阿伦特的自由主义之间仍然有着巨大的差异，这可以从以下一点反映出来：阿伦特为革命现象所吸引，更具体地说，是阿伦特对匈牙利革命期间工人议事会制度的形成颇感兴趣。对于阿伦特来说，革命不是发出好奇的对象，而是开端之时刻，或者说是重新开端之时刻。

实际上，汉娜·阿伦特在法国所遭受的忽视、怠慢甚至敌意似乎与马克思主义的影响相关。马克思主义对人们接受阿伦特的思想显然是一个障碍。但是在当前我们生活的时代里，祛魅已十分显著，大量新问题正越来越频繁地被提出。例如，多年来，我们也许可以注意到存在一种对理性主义的批判，这种批判不仅仅针对现代科学及其毁灭性后果，同时也针对理性自身的理想。不仅启蒙哲学受到了攻击，历史哲学也是如此。历史哲学如今被看做启蒙哲学的延伸，然而它曾经却被看做对启蒙哲学的批判，若不是直接被看做对启蒙哲学的否定。马克思不再被当做是推翻了理性主义的思想家，而是被视为极力推进主体性计划——付诸历史——以及极力推进人支配自然之计划的思想家，被看做构造单一性幻象(在其中人性得以完善)的思想家。

这种似乎值得注意的批判，走得如此之远，以至于它对历史观念本身提出了质疑；这种质疑不仅仅针对把历史看作“理性法庭”的观念，同时也针对如下历史观：历史可以带来意义；历史是一种大背景，我们受其限定，我们被其塑造，我们依赖于它与我们的过去发生关联。这种批判也时常针对社会现实观念，这种现

实曾经被假定为可以在生产关系的层次上找到。

这些批判在对国家的批判中找到了最清楚的表达，这种观点认为国家是一个为了使社会均质化的机构，是为了追求支配的机构。出于集体需要的提出与满足，它攫取了愈来愈多的权力。

与战后那个时期相比，当代一部分知识分子的情感使得他们并不把一切事物都诉诸暴力领域，并使他们拒绝政治，似乎政治与暴力是一回事。任何现在第一次阅读汉娜·阿伦特的人，都不能不看见她为现时所问的问题所作铺垫而付出的精力，或者她阐发并试图回答这些问题时的执著。这并不必然意味着她给出的回答会满足我们的期望，但她的学业中激励着她的探究精神，却值得我们给予十足的关注。

这里我想指出一种推动阿伦特进行思考的需要，这种需要明显贯穿于她的作品。

这种需要诞生于与一个“事件”(event)的遭遇，诞生于阿伦特在此事件中的生活经历，这个事件吞噬着她，同时，它似乎是“我们时代的中心事件”：1933 年纳粹的胜利。

阿伦特称，她对政治与历史的兴趣始于 1933 年。更具体地说，她指的是这一年的 2 月 27 日，即“国会纵火案”发生的日子：“对于我来说，这是一次直接的震撼，从那以后，我感到我要承担起责任。”这不是一件轶事或自传细节。面对极权主义令人恐惧的挑战不得不做出回应，那种要承担起责任的感觉，使她意识到了所有思想背后的动力。

在《过去与未来之间》的前言中，她写道：“我的假定是，思想本身源于活生生的经验事件，必须始终与之相联系，并把它们作为理解思想的唯一路标。”阿伦特当然是一个非常博学的女性。她曾跟随胡塞尔学习，是一名睿智的研究希腊的学者，也是雅斯贝尔斯与海德格尔的学生。当她说“思想产生于思考”时，不仅仅意味着徜徉于已经被思考之事所形成的领域(what has already been thought)；它意味着作出一个新的开端，具体言之，是在事件的基础上再开始(beginning again on the basis of events)。梅洛—庞蒂在《辩证法的历险》序言中所写的如下几句，与汉娜·阿伦特的思想非常一致：

> 在对事件的考量中，我们就会认识到那种对我们来说不可接受的东西；正是这种得到解释的经验成了主题和哲学。由此，我们得以坦率地报告这种经验及它的错误起点、遗漏、相互矛盾，它有待后来再审视。通过这样做，我们努力避开那些体系性著作的幌子——它们像其他著作一样来自于我们的经验，但当它们抓住了当下问题，展现出一种超人的理解时，却自称是从无中创造出来的，实际上，他们只是以一种学术的方式回到了他们的起源。

阿伦特比其他任何人都更敏锐地察觉到了思想与事件之间的联系。她比任何人都更清楚地认识到,闯入我们信念未知、不可测的因素以及我们与同伴共享的宇宙,正是思想诞生之处,正是生发思想的动力。勇敢地面向未知事物,正是阿伦特的态度,而我们若回想起1933年以后德国知识分子所表现出来的虚弱,便更能充分地理解此一态度的意义。当时的知识分子沉迷于最为虚伪荒谬的理论构建而"拒绝思考",如她所言,这些知识分子使得她决心把自己从他们的行列中脱离出来,因为她知道从他们身上学不到任何东西。

如果我们没有理解思考的要求以及对其保持忠贞的需要,我们就不能充分欣赏阿伦特的作品。阿伦特的确是一位理论家,甚至是一位哲学家,但她总是拒绝此类标签,这并不意外,因为我们可以在她的作品中找到一种持续不断的张力,这种张力存在于建立一个理论的欲望与在各种事件面前保持自由开放的希冀之间。同样的,她对史学家的历史之批判也变得更加清晰,她并不是想要把全新的东西融合为历时性的连续,似乎后来发生之事,不过是诸前提下发展而致的一个结果。

阿伦特持续在以下两者之间做出区分:理解与某种高级的理论,这种理论总是试图以这样或那样的方式使具体事务服从于某一原则的统摄;理解与史学家的解释,那些解释由因果链条构成。

对于阿伦特来说,理解首先意味着去除成见,它奠基于常识。常识能否事实上自发地在真理与谎言、善与恶、暴政与自由之间作出区分?这种对于非批判性理解本身的信任,能否帮助我们瞥见对思想形成某种挑战的东西?然而,这种初步理解仅能让我们部分地了解未知事物。正如阿伦特所谈到的,常识把极权主义当成了暴政,而极权主义当然是某种十分不同的事物,它既不是一种新型的说谎艺术,也不是一种已得到确认的恶的新模式。

但是,对于阿伦特来说,理解也意味着直面我们所生活的时代。这并不是说使我们自身屈从于已发生的一切,而是意指试图使我们自身与时代相调适,最终理解我们自己,试图理解像极权主义这样的事物如何诞生于我们所居住的世界,毕竟它不是无中生有,而是萌生于我们所熟悉的文化之中。

"思想源自活生生的经验事件并且必须与之相联系"的说法使我确信,阿伦特思想中更伟大的部分与她的经历以及她对极权现象的理解密不可分。尽管她没有明确地把她对政治与历史的理解和她对极权现象的分析结合起来(有人也许会称之为她的形而上学,或者更概括地说,她对于人的境况的理解,与对极权现象分析的结合),但在我看来,这是一种紧密的结合,我想从展示这种关系来开始我的论述。

首先,极权主义这样一种政体,似乎其中的一切,如法律、经济、科学以及教

育，都显得具有政治性。我们可以注意到党是如何渗透到一切领域并发布命令的。其次，极权主义是一种其中一切似乎都变得公开的政体。再次，极权政体诉诸一个规律，或至少是一种绝对规律的理念，这种规律与此时此地的人类解释毫不相关：在共产主义式极权政体中是历史规律，在纳粹式极权政体中是生命规律。所以，极权主义不能被看做一种武断政府的类型，我们不能把极权主义与平民暴政混同。在这一政体中，行动貌似具有支配性的价值，其中人民必须被动员起来，必须不断卷入服务于总体利益的任务之中去。它也是一种话语支配的政体。最后，它看似是一种革命的政体，它扫清过去的一切，并致力于创造“新人”。

然而，这种对政治充分确认的另一面，则是一种否定。我们不能简单地说，掌握社会的理想事实上在全面支配中得到了表达，或者说它涉及权力的运用，这种权力与任何伦理或宗教的引入无关，这种权力在可能事物的领域不受限制，它意味着，著名的“新人”之创造成了对那些时常代表人类境况尊严的事物的攻击。不能简单地说，把规律无限提升到超人的位置，在事实上完全压制了实证法以及所有司法保障的效用。不能简单地说，一(the One)以及一种集合体的神秘性导致了对内部敌人的消灭。若止于此，我们仅仅说出了一些显而易见的东西。但如果我们超越表面现象，就会发现极权主义无论在何种意义上，都无关乎政治、公共生活、法律、行动或演说，或者启新的革命。我们必须认识到，为了使全面支配得以实现，以上这些都被摧毁了。

事实上，如果政治本身消失了，在政治与非政治之间已无界限，我们如何可以坚持认为政治侵入了一切事物？因为政治时常蕴含了人与人之间一种明确的关系，这种关系受制于回答他们共同命运所依赖的问题的需要。

政治只能存在于一种空间的维系之中，在其中，人们把自己看做是公民，在一个共有世界(common world)的界限内安排彼此的位置；同时，如果人们不能因劳动分工以及满足需要的必然性而体会到他们相互间的依赖，社会生活则不能存在。这等于是说，公共领域的显著扩展，或者(同样的说法)朝向公共化的趋势将会侵蚀私人领域——我们常听说这是正在发生的事情——这样一种说法同样是虚幻的。真实的情况是，当公共领域与私人领域之间的界限消失时，公共领域与私人领域就都消失了。在那个位置产生的事物可以被称为“社会”(the social)，这是一个巨大的组织，一个多重依赖关系所构成的网络，其运作为一个支配力量所统治。

据说，在极权政体中，规律宣称自身高于人类。在某种意义上，这种现象证明想要把极权主义与其他种类的暴政混同起来是不可能的。但同样明晰的是，所谓法律的理想(在极权政体中)不仅仅是遭到违反，而是被摧毁，因而它也属于一种武断权力的类型。当法律被认为已经在假定的历史运动或者是生命运动中

物质化时，法律的超越性内涵确确实实地丧失了；区分可允许的事物与被禁止的事物之间的标准消失了；组织与支配技术不会拥有任何对立面。出于相同的理由，我们耳熟能详的行动的理想——并且由不断诉诸激进分子的行动主义而得到支持——乃是一种奢望，有效言说的理想——它能给整个社会传递其终极目的与近期目标之知识——也是如此。

当不存在行动者时，当面对新形势无动于衷时，当仅仅是领袖单方作出的决定被当做生命或历史运动的结果时，当偶然性的角色被否定时以及当所有人的行为(conduct)要服从规范与命令成了领袖对他们的唯一要求时，我们所谓的“行动”(action)便不再是“行动”。同样，当言说不能传播，当所有的对话交流都消失，当只有一个人有权说话其他人沦为收听与传递的工具时，我们所谓的“言说”(speech)也不再是言说。

这也是为什么在国家社会主义或共产主义革命的面具背后，革命的理念消失了，因为革命不仅意指多数人在公共舞台上的展现，还包括公共舞台的构建，这种构建是通过把人们带出私人领域、动员他们的主动性开展公共讨论从而相互接触的结果。此外，革命显著的“开端”能力并不是极权主义的一个特征。相反，极权主义的特性是某一种意识形态的胜利，这种意识形态对一切问题，可能对来自于事件的任何问题，都有答案：这是一种智识机器的胜利，它用各种原则来操纵结果，犹如思想已经与真实经验失去了联系。

阿伦特对于极权主义的解读，无论是纳粹政权还是斯大林政权，统摄了她随后政治理论的阐述。她是通过颠倒极权主义的形象来阐述她的政治概念的，这导致她去寻找一种政治的“模式”——“模式”这个词违背了她的意图——特定时刻中政治的参考物，在这些瞬间时刻，政治的特性能够得到最为清晰的辨认。这些时刻包括古希腊城邦时期，现代美国与法国革命之时，1917 年俄国革命时期的工人议事会以及 1956 年的匈牙利工人议事会时期，也可以算入其中。

在最为纯粹的个案中，即古希腊城邦时期，如阿伦特所认为，我们可以看到一种“空间”的形成，在这个公共空间里，人们彼此视作是平等的，他们在一起辩论商议，他们从私人事务中走出来，这些私人事务存在于家庭的界限之中。此处所谓家庭(oikos)，是指由劳动分工以及主仆关系所主宰的一个自足的生产单位。如阿伦特所说，身处公共空间，人们可以通过互相竞争以试图吸引公共注意，或者通过他们“卓越的言语”或是“功绩”把他们的形象印入公共记忆。

这里，权力是在人际间关系中得到操练使用的，为了作出事关每个人的决议，人们使用言语互相沟通。这种空间的存在是“共同的世界”得以显现的前提。这个世界不是“整齐划一”的世界，但却是同一个世界，因为它向所有多样的观点开放。这是一个真正的属人的世界，这个世界不能仅仅依靠直觉或者劳动建立，

因为根据阿伦特所说，显然，生命的纯粹使用并不能超越必须满足的需要以及它们强加于人的束缚，不能产生那种十分不同的需求——需求这个词不合适——对一个超越了制度偶然性的属人世界之欲求。

过分强调这样的观点是不可能的，即人们是通过参与进这个空间，通过在公共舞台上展现自己从而认为彼此平等。或者，我们可以说，正是彼此视为平等才使人们得以进入这个舞台。根据阿伦特的说法，可见性（visibility）与平等之间存在着紧密的联系。人们之间平等的可能性，甚至是平等的现实，意味着在这个空间之内每一个人都可以展现在他人面前，他人也可以展现在他们面前。当权力仅限于某一机构或某一个体时，它就会脱离每一个人的视线。不平等与不可见性携手而行。

这本身足以说明，对阿伦特来说，平等本身不是目的。例如，平等并不是指在历史中某一特定时刻人们发现他们生而平等。平等是一个发明，它是一个结果或者说是一种特定瞬间的标记，这个瞬间使人超越于他们的生命并让他们得以面向一个“共同的世界”。

对古希腊政治的简要回顾允许我们提出主导阿伦特研究的诸多对立。她的《人的境况》的首要目的是在行动、制作与劳动之间作出区分。她更进一步地区分了公共领域与私人领域、政治领域与社会生活领域、权力与暴力、单一性与多样性以及实践生活与沉思生活。

有关最后这一项对立，汉娜·阿伦特认为——这最终得以解释为什么她拒绝称自己为哲学家——哲学源于柏拉图对政治的误读或否定。哲学拒斥曾经在行动、民主城邦、辩论及自我展示中可以发现的自由，并把其转化为思想，它变得疏离于人的世界，人的世界被蔑为混乱的领域。阿伦特认为，哲学的诞生给予以下区分以新的涵义：神圣与世俗的区分、富有魅力的政治世界与平凡生活的区分，将神圣或魅力置于可见的领域，置于公共空间的展现中，此种区分也有了新的涵义；因为对于哲学来说，正是不可见的事物（不可见性曾用来描述私人职业）才拥有高贵的特性，与此同时，政治活动则受到鄙弃。

阿伦特认为，柏拉图所开创的这种传统的力量，在马克思身上仍可见其影响。马克思试图仅仅通过使哲学现实化来复兴政治活动，换句话说，他试图把一种逻辑理念与真理实施于现实的社会与历史，是因为行动原初的本性已经被人们所遗忘。

现在我们要思考阿伦特是如何随着她对现代历史的阅读阐发她的政治理念的。阿伦特认为，现时代——这种表述是含混的，但阿伦特自己也找不到更精确的表述——展示了值得人们思考的巨大变化。在古代，在城邦时期，社会并不存在；世界被划分为城邦的事务与家庭的事务，而现代性的显著特征则是社会的

兴起。

换言之，增长、技术、劳动分工以及现代科学（意在控制自然）的兴起导致了一种依赖性总体网络的建立。这个网络联结了个体、活动与需求，并蕴含了日益复杂的组织使命；这导致了一种新规模的支配关系的出现：即民族的出现。

尽管美国革命与法国革命极大地打断了社会的扩展以及政治的衰落进程，当时此进程确实还只处于早期，但是这两次革命都没有任何持续性的影响。实际上，阿伦特注意到，法国革命几乎立刻就遭受到了“社会问题”泛滥的影响。

阿伦特认为，从根本上来说，问题在于政治平等不可避免地与社会平等发生混淆。这是一个不幸的混淆，因为平等只能是政治性的，而平等又在人生而平等这种先验的思想与人的权利这种虚幻构想中找到了它的哲学化表达。必须注意的是，对于阿伦特来说，就像对于柏克来说一样，只有公民的权利是真实的；所谓人的权利只是一个幻象而已。

19、20世纪社会发展方式显示了国家角色的日益增强，显示了这种负责社会管理的机构角色的增强。与此同时，当公共空间凋敝而私人空间越来越萎缩时，政治愈趋于失去它的地位。在它们的位置上，我们一方面可以见到社会组织的兴起，另一方面，我们也可以见到个体所拥有的小世界的出现，这被阿伦特称为亲密关系的世界。作为习俗与行为标准化的结果，后者变成了一幅让人产生错觉的画。

此刻我们应当返回极权主义的起源上来，极权主义被阿伦特描述为没有任何历史先例并摧毁了西方传统范畴的现象。当阿伦特坚持拒绝给出极权主义产生的原因时，她描述了极权主义如何生发于现代社会之中，这样做时她的论断使我们不再怀疑其存在之理。

阿伦特认为，极权主义产生于一个去政治化的社会，在这个社会中，对下列状况的限制不复存在：对于公共事务的冷漠、原子化、个人主义或者是无约束的竞争。尽管阿伦特也认识到资产者的个人主义对于强人夺取权力来说是一个障碍，但她毫不畏惧地认为“在这一意义上，资产阶级的政治哲学一向是‘极权性质’的”。资产阶级时常预设政治、经济与社会的同一，资产者预设的社会中，其中政治制度不过是服务于私人利益的工具。

“市侩”退回到私人生活，一心致力于家庭和职业，这是资产阶级私人利益至上信念已退化的最后产物。“市侩”是从他自己的阶级中孤立出来的资产者，是资产阶级本身解体后产生的单子式个人。希姆莱为人类历史上最大规模的犯罪而组织的群众，带有“市侩”的特征，而不是暴民的特征，他们是资产者，在自己世界的废墟中间只担忧个人安全，只要有一点儿挑衅，就准备牺牲一切——信念、荣誉、尊严。

实际上，阿伦特拒绝在资产阶级民主与极权主义之间建立联系，但这是因为她察觉到了战后(第一次世界大战)一系列的危机中一个决定性事件的发生，即阶级体系的崩溃以及大众从传统的约束中解放出来：人们开始变得对利益漠不关心，因为他们已经没有什么利益要维护，在这个意义上，他们已经准备去做任何事情，包括死亡。

阿伦特的这种解释需要大量的注释予以辅助。这首先涉及她在政治领域与私人领域之间所作出的鲜明划分以及与此相关的在政治平等与社会不平等之间作出的区分。

正如摩西·芬莱(Moses Finlay)所说，就算我们可以说古希腊已经发明了政治，但依然值得去探讨什么情况、何种冲突——这只能是社会性的——以及何种目标——只能是军事的——导致高度异质与分层的社会去接受那种观念，农夫、店主、工匠都可以参与到集会中，在那里决定相关的公共事务。

我们还必须探究决议实际上是如何在政治平等的伪装之下制定出来的，我们必须质问我们自身，一些人成功取得对于一个人或其他人的持续性权威的途径，其本性是什么。阿伦特从来没有提出过后一个问题，一方面她坚信言语是说服他人的唯一方法，另一方面，她也同样天真地认为言语之间的交流本身是平等的，它不能传递任何权力不平等。为了转向她对法国革命的解释，我们很难看出她如何可以在政治平等与针对旧政权等级制而发起的斗争之间作出区分。这种斗争，如托克维尔所说，嵌入在“身份平等”的进程中，这显然不能与经济平等相混淆，正如托克维尔一再论证的，它不可避免地会对社会与政治产生影响。这种斗争是为了自由，也是为了承认人与人是相类同的。

按照阿伦特对于人权概念的批评以及她认为这源于对人性虚构的说法，我们很难看到以下这种观点的哲学基础，即个体之间彼此相类、相互承认只限于城邦之内。如果情况确实如此，我们就尤其难以看出，除了它的残酷以及它的征服会威胁到我们的社会之外，我们对于极权主义的批判如何可能。

汉娜·阿伦特把全面支配的计划视作探索可能性边界的愿望之表达，并且认为它显示了改变人性本身的根本可能性。我并不想去深究存在于对人性理念的拒斥与人性可以被改变的假设之间那种纯粹形式上的矛盾，但我认为强调这一点是重要的，即如果我们不把真理与谎言、善与恶、正义与非正义、现实与想象之间的区分视为政治思想乃至一般思想的组成部分，我们最终可以相信这一说法，即极权主义的唯一障碍是其对手的权力，我们也可以相信，就其本身来说，极权主义摆脱了所有内在的矛盾。

阿伦特关于“人的权力是如此巨大，以至于他要成为什么他就是什么”的这一准则，源于历史主义或者列奥·施特劳斯所谓的虚无主义，而历史主义或虚无

主义是阿伦特自己在其他地方攻击的理论。

最后，我们应认识到，阿伦特界定政治的方式为我们展现了一种激进的替代方案。可以说，政治，要么有要么无。我们不能说明哪一种政治会出现于给定的语境中；这是激越的开端的标记，并且，来无影去无踪。例如，当阿伦特在《过去与未来之间》的前言中把抵抗描述为“失落的珍宝”——她借用的是勒内·夏尔的表述——时，她写道：

> 欧洲抵抗运动人士既不是第一批也不是最后一批失去他们珍宝的。从1776年夏天的费城革命到1789年的巴黎革命，再到1956年秋的布达佩斯革命，这一系列在政治上浓缩了现代故事之精髓的革命史也可以以寓言的形式讲成一个有关古老财富的传说，这些宝贵财富就像海市蜃楼一样，总是在极不相同的形式下出乎意料地显现，又迅速消失。[①]

阿伦特的思想风格似乎揭示了存于当代伟大思想家作品背后的灵感。对于列奥·施特劳斯来说，符合自然正当的政体——柏拉图的理想政体——可能从不存在，但这绝不会降低这种政体的伟大。相比之下，对其所关涉相当不同的海德格尔来说，对存在的遮蔽越深，危险就越大；但随着这种危险的增加，我们能够身处一个更好的位置来更敏锐地理解存在的问题。至于阿伦特，她认为，即使她所理解的政治不能实现，它仍然是政治，并且她也想告诉我们，随着极权主义的扩张，我们就能更好地认清它的特征。

尽管他们之间存在着差异，这三位思想家都一致地对现代性提出了质疑。从政治的视角来看，对现代性的质疑意味着对民主的质疑。

汉娜·阿伦特令人困扰——这也是其缺陷——之处在于，当她义正词严地批判资本主义以及资产阶级个人主义时，她从没有表现出对于民主（例如现代民主）的任何兴趣。这是因为现代民主是代议制民主而代议制的概念对阿伦特来说是异样甚至令人反感的吗？然而，如果说纳粹极权主义与斯大林式的极权主义有一样共同之处，那就是对民主的憎恶。阿伦特拒绝看到这些。尽管阿伦特希望重建多样性而与划一性相对立，但她没有认识到，这种想要把社会转化成为服从于其首脑——领袖，至高无上的导师——的统一机体的狂想尝试，产生于对于另一种政体的颠覆，这种政体是这样建立起来的：在权力、法律与知识之间作出区分，接受社会分化与冲突；接受习俗与意见的异质，与之前所有政体不同，让自己远离对一个有机社会的幻想。

---

① 引文采用的是中译本《过去与未来之间》（王寅丽、张立立译，译林出版社2011年版）前言的译法，译者注。

汉娜·阿伦特与民主理论:批判性重构

海尔穆特·杜比尔(Helmut Dubiel) 黄梦晓译 陈 伟校



引 论

《论革命》是汉娜·阿伦特对政治理论的主要贡献,尽管这本书作为民主理论来源的潜力并不那么明显,但也不必挖地太深我们便能发掘这本著作所包含的珍宝。阿伦特对政治权威的世俗基础的看法,对交往权力(communicative power)的看法以及她的"公共自由"和"奠基行为"的概念一直以来被认为是众多民主理论的标准组成部分,而这个民主理论是基于哲学研究路径的。然而,确实,这本书讲的并不是针对当前事件的理论。关于这一点有两个理由。

首先,她的著作中那些能和民主理论系统性问题相联系的部分,大都呈现的是对那些在美国革命、法国革命中生活并对此反思的人们的观念世界的比较性重构。换个说法,读者经常被迫陷入一种麻烦,以便从她对观念史的杰出呈现中提炼一套系统的政治理论。说《论革命》作为民主理论的潜力不会立刻表现出来的第二个理由,是阿伦特对建立北美联邦的理想化,在她笔下,它好像呈现了一种乌托邦式民主共和国的历史性实现。这个趋向,决定了她通篇所采取的态度,使得她将随后两个世纪的所有政治发展都视为是形成了一种衰落。阿伦特选择呈现政治史的形式立基于一种衰落论,人们获得的这一印象为她赢来了"保守的乌托邦主义者"或"政治上的反现代主义者"的声望,当参照她全部作品的其他部分时,这一印象就更加强烈。

在她著名的《人的境况》一书中,阿伦特回溯希腊古典时期并将其建构为人的活动模式的序列,然后类似地描绘了西方历史进程的渐进衰落。但是,在目前语境中,这个衰落论的概念压根不能解释阿伦特在追随美国民主的持续发展过程中的那种热情。她对种族整合政治、越南战争、公民权和学生运动以及水门事件的公共论述,绝对不是我们从这样一种人那里可能看到的,他们对世界进程的

目光是孤独忧郁症患者的眼光。[①] 这样，在她的衰落论和对当今社会的批评之间似乎便存在着矛盾。然而，如果我们将注意力更多地放在阿伦特对她自己方法论的理解上，我们就会发现这个矛盾即使未被化解，至少也不会那么突出。

阿伦特对她所采纳的方法仅仅零散地、稀少地评论过，讲得最详细的时候是在《在过去与未来之间》[②]的序言中。她喜欢将她使用的方法形容为"讲故事"这样简洁扼要的表述。对此，她的意思既不是仅仅叙述观念史，也不是提供一种理想主义者的编年史，这种编年史通过重构思想史中最著名的文本声称抓住了真正的历史。对于阿伦特这位彻头彻尾的后形而上学思想家，对过去任何形式的历史哲学建构早已不可能了。随着对世界宗教视野的世俗化，以及阐释世界的绝对主义传统的瓦解，她并不那样看待过去之事，她认为，那些赋予世界清晰轮廓的内在东西已经解体了。过去再也不可能通过实体传统(substantive traditions)获得进入路径，她用法国诗人勒内·夏尔的一句箴言表达了此种现代经验："我们的遗产不带任何遗嘱地遗留给了我们。"在阿伦特的心中——这里顺带提及，她的思想和本雅明很相似——编写历史只有以解释性模式的形式进行才得以可能。再也不存在连接过去和现在的某个法则了。与防止某种激进的新东西进入历史相比，通过述及大量的过去来终结性地解释现代历史的进程并不显得更为可能。这种对历史激进的反形而上学概念也排斥诉诸任何对某一历史哲学的替代物。并且，它不承认任何发展的进步论或线性衰落论是可靠的。

在一个更有力的形象中，阿伦特将她所遵循的步骤(既是概念史的形式同时也是思考政治理论的方式)赋予了"拯救历史瓦砾下的珍珠"[③]这样一种特征。确实，在《人的境况》和《论革命》中，她重构并整理了相关已丢失的意义层(layers of meaning)，这些意义层已经概念化地沉淀，并且在从古希腊到早期现代革命的文本中传递了下来。她对这些沉淀下来的意义层的兴趣并不是历史的，而是随着一种指向当代需要的视角产生的：

> 我的假设是，思想自身从生活经验的事件中产生，并且必须和它们继续绑在一起，将它们作为它自身方向的指示标杆。[④]

在阿伦特的眼里，关注思想史的政治理论家要以某种方式使那些已消失的传统永葆生机，这些传统将过去有用的经验作为当今的定位点。但是，在她对历

---

① In particular, see the collection Hannah Arendt, Zur Zeit. Politische Essays, ed. Marie L. von Knott(Berlin, 1986).

② Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Cleveland and New York, 1963.

③ See Seyla Benhabib, "Models of Public Space—Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jügen Habermas," unpublished manuscript. Benhabib is professor of philosophy at SUNY Stony Brook.

④ Arendt, *Between Past and Future*, p. 14.

史哲学批评的背景下，阿伦特也不得不假定，从概念史中重构的意义层和它们给予定位的潜力之间的联系本身在历史上就是武断的。理论家他或她自己并不控制故事讲述的境况，这个事实也传达了一个信息。过去那丢失的潜力是否真的能够得以揭示也取决于当前：

> 革命史……可以作为古老的珍宝以寓言的形式来讲述，在最变化无穷的环境下，它们突然地、毫无预料地出现，又在不同的神秘境况下再次消失，好像它就是一个海市蜃楼(fata morgana)[①]

阿伦特在她的作品中是否一贯坚持这个方法是一个不必考虑的问题，也不是我们关心的问题。因为，最确定的是，正是她自己批评的衰落史的视角在更大的程度上贯穿于她的政治理论中，相比较那种代表性的思想模式的方法——将历史和导向的当今问题相联系。然而，后者正是我们对内在于阿伦特著作中的民主理论元素进行重构时将要遵循的。

政治权威的世俗合法性

今天，历史学家们仍然经常在现代政治革命和基督教传统之间构建令人愉悦的联系。特别是，他们会列举出早期基督徒教派对当时世俗权力的反抗、他们激进的平等主义以及他们对天国的允诺这些例子，来证明现代革命者仅仅是那可追溯到一千年前的遗产的继承人，尽管他们被赋予了世俗的形式。阿伦特批评了内在于这种建构的思想史中的连续性观念。相反，她提出，在基督教传统和政治现代性之间有一个尖锐的决裂，这个论述也是她同时用来为其民主革命理论作准备的。但是，她并没有涉及之前提到的早期基督教观念的复杂性，而是政治权威如何合法化这一现象。对于阿伦特，政治统治的世俗合法化的现象是某种全新的东西。即使现代革命家可能从基督教传统中拣选隐喻和形象来形容他们的所思所做，但是阿伦特认为，将此仅仅视为最初基督教教义的世俗化，是错误的。相反，这些想法和行为客观地来讲是历史中的新东西。考虑到一个已经沉淀了两千年的传统的负担，以这种借用来表达的革命政治的自我误解和错误概念因此是绝对不可避免的。这种在西方世界普遍流行的政治权威的超验证成，在罗马的宗教、传统和政治权威这三者中就有其根基了。比较切近的并且持续对西方历史产生影响的，就是国王神圣权力的绝对主义教义。

霍布斯17世纪出版的《利维坦》第一版的封面，最适合于说明那时流行的政治理解。这是一个仍然植根于基督教传统的理解。它描绘了君主的头和躯干。

① Arendt, *Between Past and Future*, p. 5.

他戴着王冠的头、他的节杖和剑触碰到天空的边缘，他那硕大身躯的上半部分，大到足以包含整个地球，是由无数个小人组成的。下半部分逐渐和广阔的文艺复兴风景画融合在一起，这一风景是由城堡和宫殿组成的。这幅图组合了已出现很长时间的所有政治形象的元素。只有在这个背景下，我们才能够真正理解法国和美国的民主革命在这个用比喻呈现的传统中构成的决裂，这是一个只有回溯才可得见的决裂。

绝对君主通过诉诸神圣权力来证明他的绝对统治。在这幅图中，王冠、节杖和剑就像一个天线向世俗社会秩序传达着超验的信息。同时，君主的身躯直接包含了社会整体。正是在君主的身躯中，他的臣民感到他们自己团结在一个政治共同体中。换句话说，君主就是尘世权力金字塔的顶点，这样所有世俗权力便团结起来。这个顶点也是尘世权力和超验秩序合并的接合点，它一劳永逸地为地球上好的、正义的统治确定了所有的标准，并不再受时间流逝的影响[①]。这个图景的构成元素，尘世统治和君主合法性体现的宗教框架，被民主革命所作废。随着绝对君主——例如英国的查理一世或者法国的路易十六——的斩首，这个此世不可侵犯的神圣秩序突然走向了末路。斩首国王这一行为要寓意性地加以理解，它为对政治进行现代、世俗理解做了准备。

用阿伦特的术语，我们现在可以说，一个基于宗教合法性的公共空间首先是由一个政治空间构成的，只要世俗权力不再是由宗教来约束并且宗教开始被限定在私人领域。一旦世俗领域从教堂的直接监管中解放出来，一个自主的政治领域——即遵循理性和它自己的合法性标准——最先产生了。换言之，一旦政治权力——不管是穿着宗教还是形而上学的伪装——不再对公共空间宣称任何权威的时候，我们就可以最先在现代的意义上来谈“政治”。

从观念史的角度来看，马基雅维利是第一个对这里所涉及的问题进行反思的人。诚然，他的考虑就是将所有政治行动准则服从于国家自我保存的命令，他将此设为绝对命令。然而，这使得他预料到一种类型的国家合法性——它不会现实地发生在历史的舞台上，除非试图达成统一政治意志的传统形式得以大规模地世俗化。这个类型就是不再将其效力建立在某种超验权威的国家合法性的建立。发生在法国大革命进程中的从宗教合法性到世俗合法性基础的转变，并没有被那些推动其运动的人们予以充分理解，这一事实强烈地吸引了阿伦特。通过持续追求某一绝对权威（充其量可以作为神圣权威的世俗复制品），他们并没有意识到一个纯粹世俗的合法性基础的内在逻辑和尊严。

汉斯·布鲁门贝格在他的《近代的合法性》一书中提出这样的观点：解释世

---

① See Ernst H. Kantorowicz, The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology, Princeton, N. J. , 1957.

界的各种体系之发展，必须被视为一个缓慢展开的问与答的辩证法。新时代可以按照一系列答案在时间之流中加以界定，这些答案是对一系列相对稳定的、虽然不是超历史的生存问题的回答。这样，一个新时代就永远会情不自禁地去回答上一个时代传递下来的问题。根据布鲁门贝格，许多涉及现代历史中从一个时代向下一个时代转换的问题，特别是观念的世俗化问题，都可以通过规定问题的重现这样一种现象加以解释①。在我们这里的情况就是，法国大革命之后对超越此时此地的合法性的绝对来源的追求就是这样一个重现的问题之结果。当阿伦特注意到法国大革命呈现的形式和进程也是由它所终结的那种政体塑造时，她仅仅以一种不同的方式着手处理了这个问题②。对于阿伦特，出现在绝对主义时期的民族国家怀有某种潜力成为这样的政治组织形式，即不用从政治之上的超验领域借取其散发的光荣就可以生存下来。但是，绝对主义国家绝对不是已失落的宗教的替代物。君主在绝对主义时期被授以的统治权毁掉了那个国家，这是因为由于缺少超验纽带，绝对主义变成了暴政。神圣法则的基本原则就是它的统治从来不会用于它自身，绝对君主就继承了这个逻辑。阿伦特指出，古希腊的人们已经将一个凌驾于自己颁布的法律之上的统治者视为僭主。在绝对主义国家里，君主体现了民族统一体和上帝在地球上的意志。但是，在法国大革命中君主腾出的王位现在由"人民"占据了，他们被授以原先授予君主的所有属性。半神性、永无过失、统一意志以及民族的化身现在成了人民的属性。跟绝对君主一样，人民也不再处于政治的领域。由法国的革命家将人民视为权力和法的来源这个事实，我们就也可以看出继承下来的神圣权利这一沉重遗产。诚然，追求权威的超验来源、超越政治领域的合法性基础最著名的标志，就是罗伯斯庇尔对理性的狂热。

用布鲁门贝格的术语就是，正是遗留到现代的追求合法性的绝对、超验基础这一问题，成为阿伦特政治哲学要处理的主题。她处理的就是合法性(试图为所有人类秩序系统提供世俗的证明)背后的精神试图扎根于政治领域之前那难以置信的耽搁。在她的《论革命》一书中，阿伦特仍然为这一事实所震惊，即18、19乃至20世纪的革命家没能设想一个政治统治合法化的彻底的此世形式，因而这件事必然容易出错，并且持续需要修正。世界已经看到用世俗的工具来延续政治领域的超历史的合法化这样一种大范围的努力。人们只需想一想理性的狂热、民族主义的拟人化、短期的历史哲学目标的宣告、宗教的替代物如斯大林主义和法西斯主义，或者甚至是今天仍有影响力的观点即政治应由增长和科技的

---

① Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass., 1983.

② Hannah Arendt, *On Revolution*, London, 1963, p. 154.

压倒一切的命令所决定。所有这些建立在超政治基础上的政治合法化就是一个证明,它证明了我们无法建立一个和现代性精神相称的新的权威来源。

自由的基础

汉娜·阿伦特在两种建立政治上均质的共同体的模式之间做了根本区分。第一种对应于霍布斯在《利维坦》中提出来的社会契约。它的结构是垂直的,是人民和它们的统治者订立契约。“奠基”(foundation)这个术语是令人误解的,因为我们这里有的就是现存社会和社会之外的统治者的一个契约。这里设想的、理论上假设的原始契约起到的功能,仅仅就是证明那已在实施的统治形式。每一个个体放弃了他或她影响公共事务进程的机会。他或她也丧失了从社会自愿联盟中产生的潜在团结力量,把所有行动自主性交给了君主。在某种程度上,一致同意在这个情境中发挥的作用仅仅是对允许自己被统治的普遍同意。这个垂直模型设想了统治者和被统治者的结构性分割。因为两方的关系不可能由这个模型自身所预见的程序加以改变,那么,对于那些不满意于这个统治方式的人们唯一可行的道路,就是他们自己通过暴力方式夺权。这个模型在绝对君主到君主立宪的转变中产生,也仍然没有将其自身从神圣权利的观念中解放出来。尽管宗教对世俗统治的约束再也不会发生在一个完整的基督教传统的真实背景下,然而宗教仍然以第二位的、可以说是功能的意义幸存了下来:统治系统不再希望仅仅依赖于暴力的威胁,宗教就成了使这种统治系统稳定下来的工具。它和之前的传统(它将其作为它自己的工具性目的)共享了一个决定性的特征,那就是共同体最高权威的位置,因而是共同体合法性的来源,是在政体框架之外的。

霍布斯的模型相比于阿伦特民主的社会契约概念提供了一个非常合适的陪衬。后者的契约并不是人民和统治者之间的契约,而是相互承认彼此为平等公民的一群私人个体(private individuals)之间的契约。他们将孤立的行动能力联系到一个基于团结一致基础上的强有力的结构中。相比于垂直结构,这个水平结构主要以相互之间的承诺来维护彼此,并分享着这样的认识,即除了这个契约,没有任何东西可以保证共同体的完整。这个水平模型的社会契约是真正现代的,因为它无需任何形式的宗教或者社会超验的约束。在某种程度上,权威现在被赋予政治统一的共同体,换个说法就是,共同体自身在某种程度上成了权力的来源,界定合法统治边界的权威被转移给了那些使最初相互相承诺保有生机的象征性和制度性的实践。而且,对于阿伦特而言,这个民主的社会契约不是某个历史之外的理论上假设的、已建立的政府结构用来追溯地证成它自己的契约。

而是，正如法国革命、尤其是美国革命中预示的，它是一个真实的历史事件，在这个事件中，现代性的革命先驱者意识到推动他们向前的动力。在水平模型中，统治者和被统治者的分割并没有完全被抛弃，而是被赋予了一个不太严格的、程序性的形式。只有伴随着民主奠基形象的到来，我们才可以在二者之间做出区分，一方面是要求盲目服从的政治权威，另一方面是对产生于对功能命令的理性承认中的法律的务实服从。

阿伦特认为这个民主的社会契约概念就体现在美国宪法奠定的过程中，她通过提供交往权力的概念来支持她的论证。根据这个概念，现代政治制度的存在既不依赖某一附加的超验保证(保证他们将会持久存在下去)，也不依赖于基于警察的某种压制能力，而是公民们相互承认彼此为平等者的交往能力，这是一种能转换成奠定制度的能力。在这个概念中，政治秩序的稳定性不再明确地依赖于公民们遵守国家主权的某种非特殊意志，而是依赖于他们所承担的建立宪法和维护它的相互责任。汉娜·阿伦特以一种已经成为经典的并且简洁的论述总结了这一概念的本质：

> 权力不同于力量，力量是每个人与一切人相隔绝的状态下都拥有的天赋和财产，而权力只有在人们为了行动而聚在一起时才会形成，而他们出于各种原因一哄而散、互相疏远时，权力就将烟消云散。因此，约束和承诺、联合和立约，都是权力赖以持存的手段；在具体的行动过程之中，人与人之间形成了权力，而当人们成功地使这种权力保持完整无损之时，他们就已经是在那里进行立国和构建一个稳定的世界性结构的活动，可以说是安置他们联合而成的行动之权力了。[①]

纵观《论革命》一书，阿伦特主要探讨了一种社会权力概念，这一权力是交往中产生、在“奠基”制度中保存了下来并多次通过象征性行为(symbolic acts)得以反复提及。她通过处理“宪法”(constitution)这一概念的模糊性来解释它。“宪法”这一概念之所以是模糊的，是因为它可以指称宪法制定过程中的两个不同方面，它既可以指已完成的行为现在以文件形式存在，也可以指先于这一行为之前的相互询问、讨论和辩论过程。正是阿伦特的权力理论第一次使我们领会到，创立宪法的过程——她通过美国宪法的例子来形容这个过程——和已完成的文件至少是同等重要的。文件的政治权威，这是某种不得不确认其自身的东西，例如在未来的冲突中进行调解，它仅仅和在先于编纂它的讨论过程中形成它的交往能力一样重大。在这个概念中，职业政治家或由一小组宪法专家颁布的宪法，永远不能成为合法性的独立来源。

---

① Hannah Arendt, *On Revolution*, London, 1963, p. 175.

有一个问题是阿伦特在《论革命》的末尾中不得不解决的,并且她对此还没有找到任何令人信服的答案,这一问题在将奠基行为和美国宪法宣告这一独特的事件相等同中得以揭示。这个问题就是公民以宣告宪章这一独特行为的形式对相互团结的承诺所做出的公开证明如何能够在政治制度和象征实践(symbolic practices)中被赋予持久的形式。正如在美国革命中人们所看到的那样,当阿伦特谈论到纪念奠基行为的方式几乎成为一种狂热时,她仅仅将她自己看做一个历史报告人,还是作为政治理论家在陈述,这一点是不清楚的。尽管没有使用这一概念,她仍然描述了对美国宪法的秘密宗教式的崇拜。她并没有告诉读者,她是不是认为这种建立在公民宗教上的合法化形式目前也是值得追求的。她继续以大量篇幅讨论"宗教"这一词的来源,在古罗马的语境中,宗教指的是将某物自身联系到一个开端。她认为宪法的世俗神圣性是因为这个年轻的美国共和国的稳定;也就是说,她的定位点仍然是公民宗教。毫无疑问,她自己将非常明确地认为这是一个世俗化过程不完全的表达。她认为,年轻共和国的权威并不来源于某一"不朽的立法家",而是来源于彻底世俗的奠基行为这一现象。为了阐明这一世俗的奠基行为的秘密,她显然逾越了政治科学作为一门学科的边界,并抛弃了任何清晰的、概念分明的史学界线。当试图解决宪法的世俗神圣性这一难题时,她沿着存在主义史学的高度带着先知风范向前推进:

> 在本书中至关重要的,与其说是一切立国都是重建和重构这一深奥的罗马观念,倒不如说是与之有一定联系但又截然不同的一个理念,那就是人要为缔造一个新开端这个在逻辑上自相矛盾的使命做好准备,因为人本身是新开端因而是开端者……①

她清醒地意识到,她的方法充满了固有的紧张关系,即社会契约的此世交往概念和奠基行为自身的历史独特性之间的固有紧张关系,这只有同公共纪念的公民宗教实践来使之保有生机。因此,她对于议事会制度的许多结论性评注都是在关注通过优越于仪式纪念的方式使奠基行为具有永久性的可能,尽管她从来没能满意地解释这个可能性是什么。例如,她如是说道:一旦革命以奠基行为实现了其目标,革命的心灵就会反对新开端。和这一新开端的精神相一致的制度将持续中伤奠基行为的革命成就。比较著名的事实就是托马斯·杰斐逊对问题提出的如下解决方案:革命奠基行为应该由大约间隔 20 年的每一代新人重复进行一次。按照阿伦特所采取的方法,她感到这是一个不合适的提议。然而,她承认这个提议准确地反映了存在的问题,也就是人们由革命赋予自由,但是却没有空间来实践这一自由。

---

① Hannah Arendt, *On Revolution*, London, 1963, p. 213.

阿伦特对奠基一个民主共和国的革命行为几乎浪漫化的描写产生了两个反对意见。它们是如此明显，以至于阿伦特在她随后写的“公民不服从”一段中试图考虑它们。通过将产生公共自由空间的革命大爆炸放在理论上头等重要的位置上，她同时引人注目地贬低了那些为维持公共自由而提供的宪章和制度。并且，她似乎是说，对于“国父”之后的人们，要共同重新向他们自己确认他们行动的合法性，唯一可行的方法就是对已完成的革命开端进行仪式纪念的公民宗教实践。如果这两个前提被接受，不管是在实践还是在理论水平上，人们一定会采纳一个观点，按照这个观点，民主共和国的方案几乎不可避免地会遗忘它的革命起源，堕落成私人利益的代表。且不问对还是错，阿伦特相信她在当代美国民主制中感同身受的正是这一现象。

和她自己理论前提相称的一个观点已经正视对民主共和国的基础的革命性强调，这一基础在那些共和国提供的公共自由空间的实际运用中得以保存。这一观点去除了“奠基”行为或者“宪章”的历史独特性，使得它们在动态的意义上成为日常生活的一部分。

在她关于“公民不服从”的论文中，阿伦特暗指了这一体现在日常生活中的奠基行为的概念。“暗指”在这里是一个贴切的动词，因为她只是从否定的方面发展了动态奠基行为的观念，也就是，只是从一旦更新过程被永久扰乱而将产生的影响这一角度去看的。公民不服从就是对这一扰乱做出反应的一种可能方式。每一代新人和每一个新个体按照已建立的政治秩序不得不被社会化因而轮流得以重复更新，当阿伦特提到这一奇怪的现象时，她隐喻地使用了“内部移民”(internal immigration)这个词。为了确保自我恢复或者更新是永久的，某些条件必须得以满足。对他们来说，新来者(newcomers)必须承认这个宪法框架，只有在这个框架里，现有秩序的改变才被允许。阿伦特使用了容易误解的“默许”(tacit consent)这个词来形容对这个宪法框架的接受。说它是容易令人产生误解的是因为它使人们忘记了，对掌管合法改变的规则的认可，依次依赖于是不是能够获得异议和改变的合法机会。从政治观点来看，所谓的默许的概念有两个维度。一方面，少数反对派去接受(至少是暂时地)已固置的多数派的决定和制度，或者至多按照宪法保证的意见自由和意志表达自由去改变它们，这两种情况都可以从默许中推出一种义务；另一方面，对于多数派和公共权威机构，默许仅仅意味着代表人民权利的义务和不将其作为永久所有物的义务。默示同意的这两个维度，可以从阿伦特的水平社会契约模型中合乎逻辑地推出，这一契约允许的与其说是对其持续性的合法保证，不如说是公民维护他们共同建立的完整政治秩序的相互承诺。如果公共权威机构，要么是自己主动的要么是应强大多数的要求，通过缩减公共行动的空间取消了默许的第二个维度，那么这也会影响第

一个维度。因为这等于是违反了公民相互维护共同支持的完整秩序的承诺。但是,这并不意味着,少数反对派不再有义务在宪法框架中继续存在。而是,在某种程度上,多数派封闭了政治领域的通道,少数派的任务就是通过象征性的政治实践(symbolic political practices)坚持要求获得政治领域的通道。以这种方式,他们就为富有活力的奠基行为的政治活动不断地创造了前提条件。受到当时公民权运动和反越战的推动,阿伦特以这种方式准确地解释了公民不服从的实践。

阿伦特的理论和卡尔·施米特的著作形成鲜明的对比,施米特认为政体的奥秘就在于使用暴力来实施法律。但是对于阿伦特,“暴力”(violence)是和“权力”(power)相对立的;也就是说,当政治秩序不再受到公民的支持,它就将产生暴力本性的征兆。作为曾经的亚里士多德主义者,阿伦特看到人类生存的政治品性和言语之间的内在关联,即通过言谈(speech)来协调每个人的行动计划。只要以这种方式思考政治,就一定会将暴力现象从政治的定义排除出去。阿伦特说:“暴力自身不可能言谈”[①]。它不可能是政治理论的对象,因为它只能放在军事和警察专家的技术逻辑中加以讨论。因而,暴力仅仅是外在地和政体相关联,而不是内在地:它可以仅仅作为政体边界的保卫。同时,这是合法使用暴力的标准。只有暴力的责任人仅仅是要去保护政治领域的交往方式,国家才可以合法调用暴力工具。但是,如果行政机关或其他相关社会党派在冲突的开始就按照潜在内战的策略逻辑将眼前的争议概念化,那么政治结束的信号也将随之而来。暴力毁掉了政治的内在逻辑。进一步思考这一点,用民主理论中公众垄断暴力工具去替换掉国家垄断暴力的观念是有意义的。阿伦特的交往权力概念表明,我们要严格地限制那些警察和司法的权威,使它们仅仅去保护那些为了确保政治完整性的政治交往的原则和权利。

公共自由

换言之,阿伦特认为,在权力和自由之间存在一种直接的、积极的(positive)关联。通过引证美国革命领导者的著作,她反复地指出,这些美国革命的领导者们所关心的并不只是那种“个人免于强制”意义上的自由——也就是说,国家权力的运用是为了保证个人主义的可能性——更多的是“公共自由”的建立,他们积极地定义了这个概念。虽然从概念层面上看,公共自由似乎与消极自由权利处于相对立的位置,但是若从真实历史的角度来观察,就会发现事实并非如此。来自极权社会的经验已经令那些之前没有意识到的人们明白了:消极自由权利

① Hannah Arendt, *On Revolution*, London, 1963, p. 9.

的建立，正是体现公共自由的政治空间能够存在的前提条件。根据阿伦特的分析，我们可以区分出按这种方式来实现自由的三个阶段。第一个阶段以自卫的消极自由权利为代表，比如保护生命和财产的基本权利。这仅仅是自由的初级形式，因为它仍然局限于它所适用的社会阶层。当这些自由以一张人的面孔延伸到一切东西的时候，也就是说，一旦消极自由权利通过革命性的手段上升到普遍人权的地位时，第二个阶段就达到了。

人们对于自由的理解直到公共自由（对制度的公共实践、政治文化的实践，以及维持政治共同体完整性并令其经久不衰的法律原则）建立起来的时候才到了第三个阶段。“解放”和“自由”之间的区分（为了准确地描述一场革命中的各个阶段，阿伦特频繁地引用这一区分），正是公共自由这个发展逻辑的基础。“解放”仅仅是为争取消极权利而抗争；自由的建立则涉及去确立那些公共地体现自由的制度和实践。这样理解的话，自由就绝不能被简单地降低为对非政治活动不受限制的追求，这种非政治活动的空间由国家来界定。公共自由的概念是由随后的公共幸福概念进一步加以解释的。再一次通过诉诸美国革命领导者的例子，阿伦特试图说明，在一个民主共和国内，参与公共生活对公民个人来说并不是一种负担，同时，这种公共参与并不是出于保障私人利益的策略意图，而是因为它提供了一种与任何私人活动都不同的“享受”体验。这种对政治事务的享受就是阿伦特所称之为的“公共幸福”。如果在阿伦特提出“交往权力”概念背景下考察这种幸福，就会清楚地知道这种“幸福”绝不是由马基雅维利式的权力追逐而带来的某种享乐主义的副产品，而是一种由于政治领域的开放和参与而产生的一种特殊的愉悦形式。因此她坚持主张那广为引用的“对幸福的追求”，绝不仅仅意味着每个公民可以自由地追求自己的私人幸福。至少是部分地，杰斐逊也在思考通过政治手段建立一个公共幸福领域。阿伦特更进一步认为只有通过公共幸福这一概念，才能解释为什么这些建国之父们对君主制进行了强烈的批判，因为后者将君主的臣民从公共领域中排除了。但是，阿伦特始终不断地将“公共幸福”的概念放在其对古希腊城邦或者美国革命历史的理解中而不是任何其他的历史现象，这绝不是偶然的。在阿伦特的政治哲学（文章一开始提出的衰落论正是建立于此政治哲学之上）中，再没有任何一个其他要素会比她对于公共生活的享受现象的处理方式更具影响力了。这种理解常常以“衰落论”的语言进行描述：

> 在美国，革命精神被遗忘之后，就剩下公民自由、大多数人的私人福利以及统治一个平等主义的民主社会的最大力量，即公共意见，这就是民主社会……以及如果有需要就可以起来反对自己的政府、成立压力集团的能力……这毫无疑问并不仅仅是残留的东西，但是它仍然体现了某种曾经真

实存在的事物令人遗憾的衰落和损失。[①]

美国建国之初曾有过具体呈现的“公共自由”乌托邦发生了衰落，汉娜·阿伦特通过以下这一思想图景（在她对法、美革命的比较中也有这样的分析，但仍然没有影响到她对它们的评价）来解释了这一衰落，即古典希腊模式中的“政治（the political）”与“社会（the social）”的区分。阿伦特用“政治”一词来指代公共自由得以建立并可提供一种稳定长久的制度形式的空间（考虑到偶然的历史环境）；“社会”则指社会劳动的全部复合体。阿伦特做了一个转换，即将古希腊和它的当代哲学性自我诠释为家庭物质再生产领域保存下来的所有属性转换成组织满足社会需求的现代形式。

阿伦特这种处理方式所依据的理由非常不明显。对她而言，由社会劳动引发的冲突最终并不是“政治性的”，因为这些冲突由于作为纯粹私人层面的事情而被玷污、由于属于再生产组织领域而被玷污。似乎她想表明这样的观点，人类的自我保存是历史之外的事，因而最终是一种与政治无关的现象，而且这种非政治现象的基本人类学模式在希腊时代就已经永远概念化地存在了。

在《人的境况》中，阿伦特着重勾勒出早已存在于古典希腊思想中的“政治”和“私人”之间关系的轮廓。她将关于这一关系的理论作为这两场现代革命的规范性蓝本。在理解这本书时，人们常常弄不清阿伦特是在提出她自己的观点，还是在对别人的观点给予赞同、认可意义上的描述，或者她仅是在以思想史家的身份进行简单的叙述。比如在她写道现代社会仅仅是一个“家庭集体，它将其自身理解为一个巨大的超家庭和作为国家组织的政治形式”。[②] 又比如，她写道“自由是特别地属于政治领域，必然性是私人家庭领域前政治现象的特征，而且强力和暴力也只有在该领域才能被合法化，因为它们是唯一可以克服必然性的手段”。[③]

她从整体上反对西方现代思想（尤其反对自由主义的后期变体和马克思主义），因为它们仅仅把“政治”视为通过经济方式整合起来的社会的一个功能，从而模糊并且倒置了这一古代的分立和等级。事实上，在现今的讨论中（无论是学者间的讨论还是外行人之间的讨论），以经济组织形式而非政治组织形式作为划分社会的标准是很普遍的事情。尤其是西方左派思想家，他们长期致力于在经济组织形式的层面上定义东西方世界体系之间的冲突，而较少考虑对政治方面进行一些比较，他们忽视了它们可以提供自由机会的程度比较。这种研究路径

① Hannah Arendt, *On Revolution*, London, 1963, p. 223, amended to include a passage from the German edition, über die Revolution(Munich, 1986[originally 1965]), 284.

② Cf. Hannah Arendt, The Human Condition(Chicago, 1958).

③ Ibid.

隐含着一种预设，即经济是决定政治自由的单方面原因，阿伦特对此预设表示拒绝。对阿伦特而言，生产力的增长和与某种危机相关联的削弱都蕴含着使政治领域负担过重的危险(通过将很多与政治不相关的结构性问题加之于政治领域)，这种危险在经济得到发展的大众社会中会以政治冷漠、利己主义和消费主义的形式表现出来。

对“政治”和“社会”领域的区分(受益于古典思想前辈的启迪)也是阿伦特对“政治革命”和“社会革命”进行区分的基础。她认为，在所有的革命中，只有这场在经济高涨的情况下发生的美国革命才真正带来了“自由”。相比而言，法国革命则在快速蔓延的大众贫困的压力之下退化为一场社会革命，这也是自然强制力(natural compulsion)(自我保存的必要性)侵占了政治空间的结果。大众生活的水深火热，以一种公开可见的方式，将法国革命的重点从为第三等级争取政治解放的目标转向别处，从而令政治空间过重地承负了一堆与政治无关的问题。

阿伦特在古希腊著作中“政治”与“社会”区分基础上提出的“衰落论”的章法逻辑，对其一个较短的附录内容有很大的影响。在这份附录中，阿伦特主要关注发达资本主义社会，并没有明确地使用“衰落”来指代这些社会。现代资本主义发展出来的自我修正机制——无论是以福利国家的形式还是以国家干预的形式呈现——总是与减少国家与社会联系中的复杂性相关。阿伦特只能在她追随的这一解释蓝本的论述中以一种方式来理解这个分殊消失的要旨，也就是“政治被社会殖民化”。她指出，造成政治空间负担过重的这些问题，在其本质上会抵制政治性的解决方案，如此一来本可以产生“自由”的政治空间就会使人们退化为经济压迫下的无声反应者。

这种阐释既是图式化的，也是精英化的。之所以是图式化的，是因为它赋予某种历史形式(此种历史形式以政治和私人再生产之间的关系来呈现)一种规范性的地位，并把它作为衡量现代资本主义宏观发展的标准和尺度，即使这是一个从历史和社会角度来讲并不太合适的一个标尺。对“政治”与“经济”进行严格区分(正如其在古典社会中呈现出的一样)的假定被赋予了规范性地位，这种标尺不可避免地提出了这样一个问题，即从现代视角去看，要实现“政治”与“经济”的区分，需要付出哪些代价。古代的城邦确实可以被视为某种公共自由得以建立发展的政治空间，但是这种城邦之所以存在，是因为女人、奴隶、孩子、工匠以及没有公民权的希腊人全都被这种政治空间排除在外；也正是这些被排除在外的人的劳动才保证了那些自由公民参与政治的闲暇(即阿伦特所称的“公共幸福”，她对于此种“公共幸福”在现代的衰落惋惜不已)。

阿伦特对于现代社会的阐释也是精英化的，因为她并未根除她延承自古典作品中的关键概念“公共领域”带有的优越性、排他性的痕迹。在法国大革命中，

“公共领域”这一概念被赋予的涵义，与古希腊那种竞赛性的“公共领域”几无共通之处：在古希腊的公共领域中，少数被选出来的公民不计自身的个人命运，仅仅为了道德高度和政治荣誉投身于高尚的竞争。而在现代的理解中，那种排他性、优越性的特征已经被这样一种意识所代替：公共领域不能局限于某一个维度；之前被排除的群体不能继续被排除，他们正在努力进入此种将产生某种“公共自由”的空间。而且，它也不能再将那些传统上被认为是“前政治”或者“非政治”的各种问题隔绝在外了，或者对那些试图一劳永逸地规定“私人领域”和“公共领域”明确分界线的各种文化模式，它也不能将之隔绝在外了。对于“公共领域”的现代理解，可以在三个层面上加以描述，它是一种事实的、社会的、暂时的开放性的空间，在此空间内，公民在公共事务协调方面的冲突时有发生。所谓“事实的开放”，我是指所有问题都可以成为公共空间讨论、争论的对象。在我们生活的社会中——既不同于古希腊，也不同于19世纪——政治与非政治领域一种不证自明的分隔，已经不复存在。

福利国家与干预性国家的发展已经破坏了关于国家控制着的公共领域和私人领域的自由主义式区分（这一区分长久以来一直都是很牢固的）。现在不会再有人声称因为劳工和企业家之间的关系不具政治性所以应以私法为依据。与此同时，在“私事就是政治”（the private is the political）的旗帜下，各种社会运动，尤其是女权主义运动，已经冲走了将亲密家庭领域中结构性暴力隐藏于公共视野之外的堤坝。

现代民主的公共领域概念必须始终被理解为一种“社会性的开放”空间。“社会性开放”是指没有任何社会群体会被持续地拒绝于公共领域之外。“公共领域”这一概念的历史，常常伴随着对它的批判，人们批判它只是针对某些特定阶级或者仅局限于男性。西方民主社会的政治权利抗争史呈现的总是这样一种抗争，即工人、女性、潜在无产阶级、少数族群以及同性恋者寻求平等进入公共领域的权利，而且将永不停止。

最后，这种模型还具有一种即时性的维度。因为关于公共事务应该采取何种形式的冲突是永久的，公共领域确实是一个开放的过程。一个特定的公民或特定的社会群体不可能被允许长期占据公共交往的场地。如果从更宽广的史学视野观察，就会发现公共交往的发展史也向我们表明了强者并非恒强，弱者并非恒弱。在现代社会，没有任何一种世界观或者价值体系可以长久地、支配性地占据公共空间。政治公共领域的这三个维度（或者阶段），若从启蒙运动的完整进程来考察，可以视为一个整体，一个拒绝任何超越公共领域的定义的整体，公共领域关心的是何时和多久、谁或什么被禁止予以讨论。

评阿伦特的《极权主义的起源》

埃里克·沃格林(Eric Voegelin)　陈高华译



地球上生活着的绝大多数人,多少都受到我们这个时代的极权主义大众运动的影响。无论这些人是极权主义大众运动的成员、支持者、同路人、天真的配合者,还是实际的或潜在的受害人,无论他们是处于极权主义政府的统治之下,还是仍自由地对这一灾难进行有组织地抵抗,与这些运动的关系已然成了其存在的一部分,渗入了他们的精神、智识、经济和身体之中。就好像腐烂的西方文明所散发出来的尸毒,正在整个人类机体扩散,无所不及。以往的宗教创始人、哲学家、帝国征服者从未取得的成就——为所有人创建一个共同关注,由此来创建一个人类共同体——如今竟然得以实现,那就是这个因西方流毒的全球扩张而造成的苦难共同体。

这样规模和复杂的共同化过程,即使在有利的情形下,政治科学家们也不易探究并加以理论化。在空间上,事实知识必须扩展到多元化的文明;就主题而言,这一探究的范围必定包括从宗教经验及其象征,经由政府制度和恐怖主义组织,到在恐惧的重压之下的个性转变以及对暴行的适应;在时间上,这一探究必须追溯这些运动在持续千年的文明进程中的起源。然而,遗憾的是,情形并非有利。实证主义对于政治科学的摧毁仍未得到克服;全面分析极权主义所面临的巨大障碍仍是理论工具的缺乏。若没有一种得到充分发展的哲学人类学,就难以恰当地对政治现象进行分类;若没有一种灵魂理论,就无法恰当地对灵魂解体现象进行分类;因为道德上的厌恶感和现存的情绪会遮蔽实质性的东西。此外,极权主义在我们时代的革命性爆发,是一次长期演化的高潮。再者,由于批判理论无法令人满意的状态,在漫长的历史过程中变成现实的本质无法得到证实。革命的灾难性显现、数百万人的屠杀和悲惨境地,与此前较为和平的时代相比,让人明显觉得史无前例,因此,这种显然的差异会遮蔽本质上的同一性。

鉴于上述这些困难，汉娜·阿伦特的《极权主义的起源》一书就值得仔细关注。[1] 这是一次使当代现象变得可理解的尝试，它追溯这些运动在十八世纪的起源，由此确立了极权主义本质得以充分展开的一个时间段。而且，就极权主义的性质而言，这本书深入了理论上的相关问题。然而，讨论这个时代的问题的这本书，也打上了这些问题的烙印，因为它也具有我们提及的无法令人满意的理论状态所带来的创伤。它充满了才华横溢的表述和深刻的洞见——正如人们所料，这样的洞见只能从作为一名哲学家来处理其问题的作者那里获得——可令人惊讶的是，当作者追溯这些洞见的结果时，精心布置的阐释竟变得单调乏味，说来实在可惜。尽管如此，这些令人困窘的偏题依然具有教益，有时甚至比这些洞见本身更富教益，因为它们揭示了这个时代的智识混乱，而且比一切其他论证更有说服力地表明了为何极权主义观念为大众所接受，且在将来很长一段时间仍不会销声匿迹。

这本书有三个部分：反犹主义、帝国主义和极权主义。三个主题的顺序大致按年代排列，不过置于这三个标题之下的现象在时间上有所重叠。反犹主义在启蒙运动时期开始抬头；帝国主义扩张和泛一运动则从 19 世纪中叶开始直到当前；而极权主义运动则是 20 世纪的事。此外，这一序列是一个随着极权主义特征的发展而日益扩增的强度和残暴的顺序，最终在集中营的暴行中达到顶峰。最后，它是对极权主义本质的逐步揭示，从十八世纪的早期形式到充分展开的形式，即人类彻底的虚无主义溃败。

然而，若不考虑情感动机，就无法完全理解对材料的如此安排。分析极权主义问题的方式不止一种；而且如我们将要看到的那样，阿伦特博士的做法难说是最佳方式。不管怎么说，犹太人的命运、大屠杀和背井离乡者的无家可归，对于作者而言无疑是一个情感震荡中心，而正是在这一中心的激发下，她才去探究这一恐怖的因由，去理解属于同类的西方文明中的政治现象，去考量阻止这种邪恶的手段。从一个具体的震荡中心出发进行概括，这种由情感决定的方法导致了对主题的界定。造成这一震荡的，是人类的命运，是极权主义运动的领袖、追随者和受害者的命运；因此，旧制度的瓦解与新制度的形成、制度变迁时代个体的生命历程、行为类型的解体和形成，以及正确行为观念的瓦解和形成，就成了讨论的主题；而极权主义也必须通过它在刚才勾画的行为和制度中的显现加以理解。实际上，作为西方政治社会庇护所的民族国家的衰落——作为主导性主题——贯穿于全书，而造成这种衰落的，是科技和经济的变化以及随之而来的政治权力的变化。每一次变化，社会的一些部分都会变得“多余”，在这个意义上

---

[1] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1951, XV, 477 pages.

说，它们丧失了相应的功能，因而它们的社会地位和经济存在受到威胁。在法国，民族国家的中央集权化和官僚政治的兴起，使贵族变得多余；19 世纪晚期工业社会的发展和新的税收来源，使犹太人作为国家银行家变得多余；每一次工业危机都会因失业而创造出一些多余的人；而 20 世纪的税制和通胀使中产阶级分化成了社会瓦砾；战争和极权主义政体导致了数百万的流亡者、奴工和集中营难民，从而使整个社会的成员变成了被任意处置的、可耗费的人类原材料。因而，就这一过程的制度方面而言，极权主义是民族国家的解体及其向多余人的聚集的转化。

这种由人类命运引起的情感所界定的主题，正是阿伦特博士这本书的力量所在。对人及其在社会动荡中的命运之因由的关注，是历史编纂学的动力所在。阿伦特追溯当前运行着的事件在民族国家中心的起源，这种展开方式唤起了人们对于修昔底德宏伟方式的古老记忆，后者追溯了他那个时代的灾难性运动——伟大的 kinesis（运动）——在波斯战争（the Persian Wars）后的雅典城邦中发生的起源。纯正的情感使得理智变为辨认和挑选相关事实的便捷工具；而且，如果人类利益的纯正性未受到党派偏见的玷污，那么结果就会是一个对可敬等级的历史研究——就像眼下这本著作的情形那样，其实体部分显然没有意识形态的废话。作者令人敬佩地超然于当时的党派冲突，成功书写了引发极权主义运动条件的历史、这些运动本身的历史，尤其是人的个性瓦解的历史，其中包括从早期反资产阶级和反犹主义怨恨到同时代那些“恪尽职守之人”和受害者的恐怖。

这里不便详细探究。不过，为了让人们知晓这本著作的丰富性，有一些主题必须提到。第一部分或许是关于现存反犹主义问题的一部极佳的简史；因为宫廷犹太人及其衰落、启蒙时代和浪漫主义时代柏林犹太人问题、对迪斯累利的勾勒以及对德雷福斯事件（the Dreyfus Affair）的简洁叙述，这些部分应该得到特别关注。第二部分——即论帝国主义的部分——理论上最具穿透力，因为它为那些极少被置于适当的广阔背景中的现象之间的关系创造了一些类型概念（type-concepts）。这些研究包括：资产阶级——它想成为一个无需承担统治责任的上层阶级——具有决定意义的解放；西方民族国家的解体与精英和暴民的形成；18 世纪种族思想的起源；西方民族国家的帝国主义扩张与各帝国的种族问题；相应的大陆泛运动与种族民族主义的起源。在这些较大的研究之中，嵌入了一些此前对于特殊情境和个性的较小的研究，这种绝妙的研究包括：罗德斯（Rhodes）和巴诺托（Barnato）、布尔人（Boers）的性格特征及其种族政策、英国在殖民地的官僚政治、西方民族国家在创造一种罗马意义的帝国文化上的无能与英法帝国主义随后的失败、吉卜林（Kipling）和阿拉伯的劳伦斯（Lawrence of A-

rabia)那里存在的幼稚病因素以及中欧的少数族裔问题。第三部分——即论极权主义的部分——所包括的研究有:因社会成员的过剩导致的无阶级社会、暴民与大众之间的区分、极权主义的宣传、极权主义的警察以及集中营。

这种对如此巨量材料的生吞活剥,虽有极佳的脚注和文献证明,有时也难免显得粗糙,甚至没有了历史学家那种娴熟的叙述所带来的喜悦,不过仍在总论题的概念规定下结合在一起。尽管如此,还是有必要提出一个批评。作者若对当前可运用的科学状态所提供的理论工具有更好的利用,那这本书的结构会比现在呈现出来的样子更严谨。她借以把复杂多样的材料整合进极权主义叙事的相关性原则,是文明向没有安全的经济和社会地位的人类大众的瓦解;她所运用的那些材料,就其表明了这一瓦解过程而言,是相关的。显然,汤因比同样也把这一过程归为国内外无产阶级的增加。不可思议的是,作者并未运用汤因比提供的非常具有区别性的概念;甚至汤因比的名字都未曾在她的书中出现,无论是在脚注、参考文献中,还是在索引中。要是阿伦特博士运用汤因比的著作,无疑会加重她的分析的分量。

如我们扼要指出的那样,这是一部杰作,不幸的是,它因一些理论缺陷而受到损害。她在社会形势和社会变化层面上对极权主义类型的各种运动的处理,以及对这些运动所决定的行为类型的处理,往往给历史因果性赋予了一种宿命论的色彩。确实,形势和变化要求作出回应,但是并不决定作出何种回应。一个人的品质,他激情的广度和强度,他德性发挥出来的控制力,以及他精神的自由,要作为进一步的决定因素加以考虑。如果行为不被理解为一个人对形势作出的回应,各种各样的回应不是植根于人性的可能性中,而是植根于形势本身之中,那么,历史过程就成了一条密闭的河流,其中任一时间点的每个切面都是未来进程详尽的决定因素。阿伦特博士意识到了这一问题。她明白,经济形势和社会形势的变化并不只是让人变得多余,多余的人也不必然导致怨恨、残忍和暴力;她明白,一个残酷竞争的社会之所以竞争残酷,在于它毫无节制、缺乏责任感;她甚至不安地意识到,国家社会主义的集中营里的悲惨景象,并不全是压迫者造成的,其中有一部分是源于诸多受害者具有的精神迷失。她对这些问题的理解在下面这个段落中表露无遗:“或许,使现代大众与先前数世纪的那些人彻底区分开来的,没有什么比得上最后审判信仰的丧失:最坏的人没有了恐惧,最好的人没有了希望。然而至今为止,大众若没有恐惧和希望就无法生活,因此,他们为任何一种这样的努力所吸引,它们看似承诺人为地编造一个他们所渴望的天堂和所恐惧的地狱。就像马克思的无阶级社会的普遍特征与弥赛亚时代的景象极其相像一样,集中营的现实与中世纪的地狱景象完全一样”(p. 419)。不可知论(agnosticism)的精神疾病是现代大众的特有问题,人造天堂和人造地狱是其病

症;现代大众无论身处天堂还是地狱,都患有这种疾病。因此,作者意识到了这一问题;可非常奇怪的是,这一认识丝毫没有影响她对材料的处理。若精神疾病是区分现代大众与先前数世纪的人们的决定性特征,那么,人们就有理由期待,极权主义研究不应局限于民族国家的制度性崩溃和社会上多余大众的增加,而应考察精神疾病的根源,这尤其是因为人们对制度性崩溃作出的回应明显带有这种疾病的标记。因而,极权主义的起源根本上不应在18世纪以来民族国家的命运及其伴随的社会和经济变化中寻找,而应在自中世纪盛期以来兴起的此岸论宗派主义中寻找;极权主义运动就完全不是功能错位的人们的革命运动,而是此岸论信条的运动,借此,中世纪的异教得以变为现实。恰如我们所见,阿伦特博士并没有从她自己的识见中得出理论性结论。

这样的毫无定论有其原因。这一点完全显现在另一段深刻的表述中,只是作者转向了一个令人惊讶的方向:"因此,极权主义意识形态的目标不是外部世界的转变,也不是社会的革命性演变,而是人性本身的改变"(p. 432)。当然,这就是作为一种此岸论信条运动的极权主义的本质。极权主义并不打算通过产业变革来矫正社会罪恶,而是想要通过人性的改变创造一个末世论意义上的千禧年。通过上帝恩典达至超验完满的基督教信仰已经被转变——和扭曲——为通过人的行为达至此岸完满的观念。这一对于精神和智识崩溃的理解,可以在阿伦特博士的下面这句话中得出来:"人性本身处于危险之中,即使这些实验未能成功地改变人,而只是摧毁了人……人们应该应该牢记,需要全球控制以显示其最终结果的实验有其必然的限制"(p. 433)。我看到这句话时,简直不敢相信自己的眼睛。"本性"是一个哲学概念;它意指的是确定一事物是某类事物而不是另一类事物的东西。"本性"是不可改变或转化的;"本性的改变"是一个矛盾的术语;篡改一事物的"本性",就是摧毁这一事物。设想人(或任何其他事物)的"本性的改变",是西方文明智识崩溃的一个征兆。事实上,作者采用了此岸论的意识形态;在极权主义的暴行问题上,她保持一种"开放的心态";她认为"本性改变"的问题是一个必须通过"试验和错误"加以解决的问题;由于这一"试验"尚未利用全球实验室提供的机会,因此,这一问题暂时必定仍悬而未决。

当然,阿伦特博士的这些话一定不能被认为是对更为严格意义上的极权主义的让步。相反,它们反映了一种典型的对于哲学问题自由、进步的实用主义态度。此前我们提到,作者的理论脱轨有时比她的识见更值得注意。实际上,这一态度具有广泛的重要性,因为它揭示了自由主义者和极权主义者具有共同的基础;使它们结合在一起的本质上的此岸论,跨越了分隔它们的民族精神差异。当代危机的真正分割线不在自由主义者与极权主义者之间,而是在如下双方之间:一方是宗教的和哲学的先验论者,另一方面自由主义的和极权主义的此岸论者。

可悲但必须说的是，作者自己划出了这一界限。论点出自她在“人的本性”上的混淆不清：“惟有试图改变人的本性犯罪才适合我们那令人发颤的识见，即本性，哪怕是人的本性，都不再能够被认为是万物的尺度”——如果这个说法还有什么意义的话，那只能是说，当某些愚蠢之人想着改变人的本性时，人的本性就不再是尺度了。看来，作者对这种愚蠢之人印象深刻，并且准备忘却人的本性以及基于对它的理解而建立起来的全部人类文明。她承认，“暴民”正确地看到了“近三千年来的整个西方文明……已然崩溃。”古希腊的哲学家、以色列的先知、基督已然过时，更不用说教父和经院哲学家了；因为人已经“成年”，这就意味着，“从今往后，人是他自己的法律的唯一可能的创造者，是他自己的历史的唯一可能的制造者。”人们必须接受这个时代的到来；人是新的立法者；在那些清除掉了过去的碑石上，人将铭刻上“新的道德发现”，而柏克(Burke)认为这依然是不可能之事。

这听起来像是一个虚无主义的噩梦。而一个噩梦，就不是一个深思熟虑的理论。因此，让作者在批判性思想的层面上对显然因经验的影响而造成的创伤性颤抖负责，是不公平的，因为这些经验之强，远非精神和智识的力量能够抗衡。这本著作作为一个整体，一定不可以根据主要出现在结论部分的理论脱轨来判断。主题本身的处理因关于人性的古老知识和精神生活而显得富有生气，即使并不总是具有穿透力，然而在结论中，作者打算抛弃这些古老的知识和精神生活，代之以“新发现”。我们宁愿从这一著作的结束语中无意透露出来的反讽感到安慰，在那里，作者为了“新的”人类团结精神，求助于《使徒行传》16:28:“勿伤害自己；我们都在这里。”或许，一旦作者从引用这些话到开始聆听这些话，她那噩梦般的惊恐会结束，就像听到这些话的那个狱卒那样。

答埃里克·沃格林

汉娜·阿伦特　陈高华译



《政治学评论》的编辑邀我回应埃里克·沃格林教授对我的书所作的批评，如此好意极其难得，我非常感激；我不能十分确定的是，接受这一提议是否明智。如果他的评论是通常的那种，无论是彬彬有礼还是恶意相向，那我肯定不会接受这一提议，而且也不应接受。因为对那样的评论所作的回应，就其性质而言，太容易诱使作者去评论自己的书，或者干脆写一篇针对评论的评论。为了避免这样的诱惑，我尽可能不去与我的书的任何评论者交锋，甚至在私下交流里也是如此，无论我是多么赞同或不赞同评论者。

不过，沃格林教授的批评是那种完全适于作出回应的评论。一方面，他提出了一些非常具有一般性的方法问题，另一方面，他又提出了一般性的哲学意蕴问题。当然，这两方面的问题是彼此相属的；尽管我觉得，在历史研究和政治分析的必要限制内，我自己搞清楚了一些一般性的困惑，因为通过极权主义的充分发展，它们已经变得众所周知，不过我也清楚，我未能解释所使用的方法，也未能说明对整个政治科学和历史科学领域而言极不寻常的路径，这一路径并不是针对不同的历史问题和政治问题，因为在那里，说明或论证只会让人迷糊。这部书的困难之一在于，它不属于任一流派，且几乎没有运用任何得到正式认可或官方看来有争议的工具。

我最初面对的问题既简单又令人困惑：一切历史编纂必然是拯救，常常还是证成；人只是因为恐惧，以及为了获取某种更甚于记忆的东西，才会遗忘。这些冲动已然内含在年代秩序的纯粹观察之中，而且它们不太可能通过价值判断的干预得到克服，这些价值判断通常会打断叙述，让说明显得有偏见和“不科学”。我想，反犹主义史是这种历史写作的一个极佳例子。整个文献从学术的角度来看极其贫乏，其原因就在于这些历史学家——如果他们不是有意识的反犹主义者，当然他们从来就不是——不得不撰写他们并不想要保存的一个主题的历史；他们不得不以毁灭的方式撰写，可为了毁灭而撰写历史在术语上就是一个矛盾。可以说，对于犹太人而言，出路已经堵死了，他们无法成为保存的主题。可没有

办法，因为仅仅从受害者角度出发来考察这些事件，只会导致护教学（apologetics）——这当然就毫无历史可言。

因此，我的第一个问题是，对于我不想保存而且恰恰相反打算毁灭的事件——极权主义，我如何来历史地撰写。我解决这一问题的方式已经招徕了人们的责备，说我这本书缺乏统一性。我所做的以及我因此前受到的训练和自己的思维方式而可能做的，无非是揭示极权主义的主要因素，用历史术语分析它们，并且在历史中追溯这些因素，这在我看来是适当的，而且也是必要的。也就是说，我所撰写的并不是一部极权主义史，而是根据历史作出的一个分析；我所撰写的并不是一部反犹主义史或帝国主义史，而是分析反犹的因素和扩张的因素，因为这些因素仍清晰可见，且在极权主义现象本身中扮演着决定性的角色。因此，这本书并没有真正探究极权主义的"起源"——不幸的是题目却如此声称，而是对结晶为极权主义的因素做了一个历史说明；紧随这一说明而来的，是关于极权主义运动和统治本身的基本结构的一个分析。极权主义的这一基本结构，是这本书隐藏结构，然而，如红线一般贯穿整部书的，是一些基本概念，它们提供了更为显然的统一。

所谓的方法问题可以从另一个方面来分析，从而把它呈现为一个"风格"问题。对此，誉之可谓激情，毁之可谓情绪化。但在我看来，这两种判断都未能切中肯綮。我完全是有意地抛开客观公正的传统，当然，我也完全意识到了这一传统的伟大，在我看来，这是一种方法论上的必要，它与我所处理的特殊主题紧密相连。

让我们假设——以诸多可能例子中的一个为例，历史学家面对着丰裕社会的极度贫困状况，比如工业革命早期阶段英国工人阶级的贫困。面对这些状况，人的自然反应是义愤填膺，因为这些状况有违人的尊严。若我要求自己毫无愤慨地描述这些状况，那我就等于把这一具体现象拽出了它在人类社会中的背景，由此夺去了它的部分性质，剥离了它重要的固有特性。就贫困发生在人类之中而言，引起愤慨是极度贫困的特性之一。因此，我无法同意沃格林教授的如下说法，"道德上的厌恶感和现存的情绪会遮蔽实质性的东西"，因为我认为它们是其不可分割的组成部分。这与所谓的情绪化或道德化无关，当然，对于作者而言，这两者都可以成为一个缺陷。如果我说教或变得情绪化，那我完全无法做好我要做的事情，即无法描述那发生在人类社会之中而非月球之上的极权主义现象。对集中营进行客观地描述并不是要达到"客观"，而是要宽恕它们；这样的宽恕并不因谴责而有所改变，尽管作者觉得有义务补上这样一种谴责，但这种谴责仍与描述本身毫无关系。我说到地狱的形象时，指的是就是这个词的字面意思，而不是它的隐喻意思：很明显，不再相信天堂的人们是无法在世间建立天堂的；但是，

那些不再相信地狱是死后归属的人们，不会并且无法完全按照他们过去所谓的地狱形象在世间建立地狱，这一点却没有那么确定。在这个意义上，我认为把集中营描述为人间地狱更为“客观”，也就是说，比那些纯粹社会学的或心理学的陈述更充分地揭示了它们的本质。

风格关涉的是回应是否适当的问题。如果我用同样的“客观”方式描述伊丽莎白时代和20世纪，那很可能我对这两个时期的处理就是不适当的，因为我在对其中任一个时期做出回应时弃绝了人类能力。因此，风格问题与理解问题紧密相连，这一点几乎从一开始就困扰着历史科学。在这里，我不想探究这一问题，不过我可以补充一点，我确信理解与想象能力紧密相关，这种想象能力就是康德所谓的 Einbildungskraft（想象力），它与虚构能力毫无一致之处。精神操练（Spiritual Exercises）是想象力的操练，它们可能比学术训练所实现的更与历史科学方法相关。

最初因我的研究主题的特殊性质引起的这种反思，以及历史研究中必然涉及的、有意识地把想象用作一种重要的认知工具的个人体验，导致了一种对于当代历史几乎所有解释的批判。我在序言的两个小段落里暗示了这一点，在那里，我提醒读者要警惕进步和毁灭这两个概念，它们是“一个硬币的两面”，同时还提醒读者不要试图“通过援引先例来推出史无前例之事”。这两种路径紧密相连。沃格林教授之所以能够谈论“腐烂的西方文明”和“西方流毒的全球扩张”，是因为他把“现象的差异”——这在我看来如同事实性差异一样至关重要——当作了某种具有“本质同一性”的学说的次要产物。在我看来，我所描述的极权主义与西方政治或思想史中的其他思潮之间数不清的亲缘性，都与这一结果有关：他们未能指出实际发生之事的独特性质。这些“现象的差异”绝非使某种本质同一性变得“晦暗不明”，它们恰恰是使极权主义之所以是“极权主义”的现象，也正是它们使得一种政府和运动与其他政府和运动区别开来，因而仅只它们就足以帮助我们发现极权主义的本质。极权主义中史无前例的主要不是其意识形态内容，而是极权主义统治本身这一事件。如果我必须承认极权主义推崇的政策所导致的行为破坏了我们传统的政治思想范畴（极权主义统治不同于我们所知的一切暴政和专制），推翻了我们的道德判断标准（把极权主义的罪行描述为“谋杀”是完全不恰当的，而极权主义的罪犯完全不可以当做“杀人犯”加以惩罚）。

沃格林教授似乎认为，极权主义不过是自由主义、实证主义和实用主义的另一面。可是，无论一个人是否认同自由主义（在这里我可以说，我完全确定自己既不是一个自由主义，也不是一个实证主义者或实用主义者），有一点是明确的，那就是自由主义者显然不是极权主义者。当然，这一点并不排除如下事实：自由主义或实证主义因素也促进了极权主义思想；但这样的亲缘性人们必须做出更

加细致的区分，因为自由主义者不是极权主义者，这是一个“事实”。

我希望自己没在这一点上过于啰唆。但这一点于我而言极其重要，因为我认为使我的路径与沃格林教授的路径区分开来的是，我从事实和事件着手，而不是从思想的亲缘性和影响着手。这一点可能理解起来有点困难，因为我自己当然也很关注哲学意蕴和精神的自我解释的变化。但是，这绝不意味着我描述了“对极权主义本质的逐步揭示，从十八世纪的早期形式到充分展开的形式”，因为在我看来，这一本质在其形成之前并不存在。因此，我谈论的仅仅是“因素”，它们最终结晶为极权主义，其中一些因素可以追溯到十八世纪，还有一些甚至可以追溯到更远（尽管我对沃格林自己的如下理论深表怀疑：中世纪晚期以来的“此岸论宗派主义的兴起”最后终结于极权主义）。无论在何种情形下，我都不会称其中任一因素是极权主义性质的。

出于同样的理由，同时为了区分观念与历史中的实际事件，我不能同意沃格林教授的如下评论：“精神疾病是区分现代大众与先前数世纪的人们的决定性特征。”在我看来，现代大众的独特性在于这一事实，即他们是这个词严格意义上的“大众”。他们不同于先前世纪的大多数，因为他们并不具有使他们结合在一起的共同利益，也没有任何共同的“同意”，根据西塞罗的看法，这种同意构成了 inter-est，它是存在于人们之间的东西，包括从物质内容到精神和其他内容的范围。这一“之间”可以是一个共同基础，也可以是一个共同目的；它总是履行着双重功能，一方面把人们结合在一起，另一方面又以更加明晰的方式把人们区分开来。共同利益的缺乏是现代大众的明显特征，因此，这只不过是他们的无家可归和无根性的另一个表征。但是，这一点足以说明如下这一奇异事实：社会的原子化造就了现代大众，这些缺乏一切公共关联的大众一人却为运动提供了最具可能的“材料”，在这样的运动中，人们被紧紧地压在一起，以至于仿佛变成了一个人。利益的丧失就是“自我”的丧失，在我看来，现代大众的特征就是他们的无自我，即他们缺乏“自我的利益”。

我明白，若把极权主义运动说成是一种扭曲的新宗教，是已然丧失的传统信仰教条的一种替代，那就可以避免这种问题。由此，人们就会得出这样的结论：“宗教需要”是极权主义兴起的一个原因。至于沃格林教授使用的世俗宗教概念，我甚至对其非常合格的形式都无法理解。在极权主义的意识形态中并没有上帝的替代物——希特勒所使用的“万能”，是对他自己都认为是一种迷信的东西的让步。在此之外，取代上帝的形而上学位置仍空着。另一方面，在对极权主义的讨论中引入这些半神学的论证，只可能会更进一步地助长广泛传播的、严格来说恰恰是亵渎的现代“观念”，这些观念认为上帝“对你有好处”——对你的心灵健康或其他健康有好处，对你个性的完整有好处，而且上帝知道一切——也就

是说，这些"观念"把上帝设想为人或社会的一个功能。在我看来，这种功能化在许多方面是无神论最后的或许还是最危险的阶段。

据此，我并不是要说沃格林教授变得如此功能化。我也不否认无神论与极权主义存在着某种关联。但是，这种关联在我看来完全是消极的，根本不是极权主义所特有的。确实，一个基督徒不会成为希特勒或斯大林的追随者；确实，一旦规定十诫的上帝信仰不再得到保障，道德就同样处于危险之中。但是，这至多是一个必要条件，它们无法确定地解释此后发生的一切。那些人因我们时代令人惊骇的事件就做出如下结论——我们出于政治理由必须要回到宗教和信仰，在我看来，他们与其对手一样，缺乏上帝信仰。

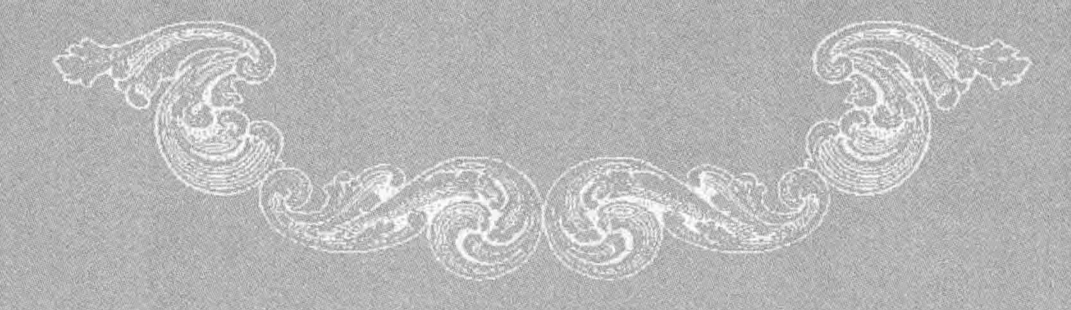
沃格林教授痛感政治科学中"理论工具的缺乏"，我也一样（为此，在我看来，他在几页之后指责我未能更好在理论工具上做好准备就显得前后矛盾）。除了当前的心理主义和社会主义思潮之外，我认为在这一点上我与沃格林教授是一致的，我对历史科学和政治科学的当前状态的主要不满在于它们越来越没有能力做出区分。民族主义、帝国主义、极权主义等等诸如此类的术语被毫无区分地用于各种政治现象（恰如为了攻击而说的"不切实际的"词），其中没有任何一个术语仍在具体的历史背景中加以理解。结果就是其语词失去了一切意义的一种概括。帝国主义毫无区分地用于描述亚述、罗马、英国和布尔什维克的历史时，并不意指同一个东西；讨论从未经历过民族国家的时代和国家时，大谈民族主义；在一切暴政或集体共同体中都发现了极权主义，等等。这种混淆——在那里一切事物的特点都消失了，一切令人震惊的新颖之事都通过类比或简化为此前已然为人所知的因果链和影响链解释过去了（但没有得到解释）——在我看来是现代历史科学和政治科学的特点。

最后，请允许我澄清我的陈述，即在我们的现代困境中，"人性本身处于危险之中"，对于这一陈述，沃格林教授作了严厉的批判，因为他陷入了"改变人或物的本性"这样的观念，以及我认为极权主义完全可以严肃地看做是"西方文明的智识崩溃的一个征兆"这一事实。在我看来，西方思想中本质与存在之间的关系问题要比沃格林关于"本性"的陈述（本性乃是确定"一事物之为一事物"的东西，因此从定义上来说是不可改变的）所意味的复杂得多、可争议得多，不过，这点我无法在这里加以讨论。完全可以说，抛开术语上的差异不论，我并不比沃格林教授自己在他的《新政治科学》(*The New Science of Politics*)中对人之本性做了更多的改变；在论述柏拉图——亚里士多德的灵魂学说时，他说："人们差不多可以说，在心灵(psyche)发现之前，人是没有灵魂的"(p. 67)。套用沃格林的说法，我完全可以说，在极权主义统治及其实验之后，我有理由担心人可能丧失灵魂。

易言之，极权主义比以往我们所见的一切都更加成功、更为彻底地清除了作为政治实在和人类实在的自由。在这样的条件下，一个人是很难安于坚持一种不可改变的人性，很难安于断定要么人被毁灭，要么自由不再属于人的本质能力。历史地来看，我们只是在人性存在的情形下才知晓人性的，如果人失去了他的本质能力，就不再有一个永恒本质的领域令我们感到安然。

我在撰写我这本书的最后一章时，我的担心与孟德斯鸠早已表述的担心并无不同，他说，西方文明不再得到法律的保证，尽管生活于其中的人民依然受习俗统治，但是在他看来，习俗不足以抵御专制的冲击。他在《论法的精神》的序言中说道，“人是可塑的存在物，他在社会上会适应他的同胞的思想和印象，他同样能够认识自己的本性，如果人们让他看到的话，他也可以丧失对于自己本性的感觉，如果人们把这个本性掩饰起来，不使他看见的话”。（L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaî sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe.）

·学人访谈·



于尔根·格布哈特教授访谈

格布哈特(Jürgen Gebhardt)教授,生于1934年,德国当代著名政治哲学家,著名政治思想家埃里克·沃格林(Eric Voegelin)为数不多的弟子之一。现为爱尔兰根—纽伦堡大学(Erlangen-Nürnberg University)政治系教授。曾先后任教于德国慕尼黑大学、波鸿大学,曾任波鸿大学社会科学学院院长、德国政治学学会执行委员会委员等。他在政治思想史方面著述颇丰,著作主题涵盖极为广泛,包括古希腊、古罗马、中世纪及现代西方政治思想。

采访人:陈伟、段德敏

陈伟(以下简称陈):教授您好,感谢您接受我们的访谈,能否先请您介绍一下您的个人经历,比如您在哪里出生,在哪里读书,职业生涯,等等。

格布哈特(以下简称格):好的,孩提时代我经历了第二次世界大战,那时是乱世。一开始我上过教会学校,其实在当时基本上没有学校可言。接着我上了高中(Gymnasium),在那时高中已经开始接收学生了,但生活上仍然很艰苦。我上的是古典式的高中,在那里首先你要学拉丁语,要读许多用拉丁语写作的古典作家,比如西塞罗。我们读西塞罗主要不是由于他的政治著作多么优秀,而是因为他的拉丁语写作被认为是最好的。其他人如李维的著作,我们也要学习和翻译。还有其他古典作家如荷马、柏拉图等,但是没有亚里士多德。德国高中(Gymnasium)的课程表是在19世纪时确定下来的,他们没有把亚里士多德的著作列进去,因为他们认为亚里士多德是一个共和主义作家,所以是危险的。这很有趣,在传统的德国高中里你从来不会听到老师讲亚里士多德,但有很多的柏拉图。那时我们有一个老师,他后来做了一个大学的哲学教授,因此我们得到比其他学生更多的哲学的启迪。那些古典文献很复杂,我们都拼命通过翻译来理解它们的意思。这个老师来了之后给了我们很多帮助。正是在那时我了解到柏拉图的哲学跟当时的智识环境有很大关系,也正缘于此,我开始了对历史的学习。

在柏林大学读书之后我开始对政治感兴趣。(……猛烈咳嗽……)啊,我不知道讲这些对中国学生有多大益处。

段德敏(以下简称段):所以您主要在上世纪五十年代上大学,对吗?

格:是的。

段:那段时间是苏美分裂以及冷战时期……

格:当然当然,当时柏林被分成两半,一半由美国控制,另一半由苏联控制。柏林大学也一分为二,东柏林成立了柏林洪堡大学,西柏林则针锋相对地成立了柏林自由大学,自由大学主要由来自美国的基金建立。

段:那个时候您在哪边读书呢?

格:当然是在自由大学,我才不会去东边……(笑)不过后来我转去了维也纳大学,你知道,那里有很好的剧院……后来我又回到了德国,去了慕尼黑大学,仍然学习历史,那时我未来的老师埃里克·沃格林在那里教书。我参加了他的讨论会,不是因为我对政治学感兴趣,而是因为我的朋友告诉我他是一个有趣的人,写了一些有趣的书,而且他的讨论会跟亚里士多德有关。沃格林的讨论课上学生很多,在我参加了一段时间之后发现,他的课的内容很多都与历史有关,反而与当时德人熟悉的政治科学似乎没有非常大的关系。我觉得很有意思。我毕业时学校有三个教职空缺,虽然我那时什么都没有,他们还是雇佣了我,那时德国这方面还非常开放,弹性很大。所以,我就开始教书了。

段:这么说您是在慕尼黑大学拿的博士学位。

格:是的。我的博士论文写作时受黑格尔影响很深,特别是在写导论时。但由于我写的是历史学的论文,我的导师认为我的论文太过哲学化了。不过在沃格林的指导下,我倒是阴差阳错地从历史学转向了政治科学。

段:也就是说沃格林是您的博士论文指导老师?

格:严格来说是指导老师之一,那时我们的论文要由我们所在的系组成一个指导委员会,委员会中包括许多老师,当委员接受你的论文后,你要向系里作一个口头报告①。

段:好的。关于您个人的经历,最后一个问题:您和您的家人在当时(冷战时期)是一直住在西德吗?

格:是的,我们以前是在东德,但"冷战"开始后迁到了西德,住在慕尼黑。我过去的要早一些,我妻子后来才跟我在慕尼黑团聚。

陈:您能再说一说您的学术生涯吗?比如说在您获得特许任教资格(Habilitation)之后。

---

① 格布哈特此处所指为德国的特许任教资格(Habilitation)答辩,在完成博士或同等学位之后进行,为从事大学教职的第一步。

格:在博士毕业之后我去了美国,受聘于克里夫兰州立大学(Cleveland State University)做副教授(Associate Professor),教比较政治学。我那时候是可以在那里拿到终身教职的,但后来还是回到了德国。那时在美国的发达地区,我们政治学专业的教授在薪资待遇上相对而言并不怎么好,如果要生活得好一点就要到一些较偏远的地方去。后来我决定还是回到德国,那里各方面情况要好一些。

回德国之后,受沃格林的影响,我开始关注中国和日本的文化和历史。在这一时期,我对政治学的认识也有所改变。也许还是跟我的老师沃格林有关,我认为政治学不能只关注于某些抽象单一的政治现象,它应该与历史和不同的文化传统有关。例如宪政,我们知道在日本和韩国也实现了宪政,它们所代表的现代性与我们在西方所熟悉的现代性特点并不一样。正如昨天我在一个关于启蒙的论坛里所讲的一样,启蒙及其所昭示的现代性与不同的历史和文化的语境有关,没有一个单一的现代性。这也许与"民主"这一议题没有直接关系,但是这是我的一个视角。

段:的确,您刚才所说与"民主"概念息息相关。如果我们没有理解错的话,您倾向于这种观点,即当我们在说"现代性"时,实际上有不同的实现"现代性"的道路。

格:是的,这是我的观点。我在这里经常会用到艾森斯塔特(Alfred Eisenstaedt)的思想。当然,关于现代性,存在一些共同的特点,现代工业、农业,等等。但不同的文明或文化,实现现代性的背景不一样,它们各以不同的方式"适应"现代性,日本以不同的方式适应现代性,中国也以其自有的方式适应现代性。比如说在中国,这几年我们看到的某些方面的变化就印证了这一点。我第一次来中国的时候,去庙里参观,那时还没有多少人去那里拜佛,主要是一些老人,但现在,许多人——包括年轻人——都去那里,佛教是一个存在于人们思想中的活生生的宗教。

段:这里有一个问题,当我们在说"多样化的现代性"(alterative modernity)的时候,您是怎么区分"多样化的现代性"和"现代性的多样化特征"的呢?换句话说,有人可能会这样反驳:实际上并没有"多样化的现代性",现代性只有一个,有的只是现代性的不同特征,如日本的特征,中国的特征,等等。您是怎么看的?

格:"多样化的现代性"比外在的特征要深。具体制度和法律等要受到一些主要思想的指导,而这些思想又是深深内化在我们的文化传统中的。比如现代化过程中一些关键词的具体意识,在各个不同的文化中都有不同的意思,包括公民和国家等等。例如信托(Trust)这个现代商业中的概念,最原始地它是一个有关财产权的法律概念。在有的文化里,政府可以被理解成一种公共信托,但在德

国就不可能这样说,我想在中国也不可能。还有"国家"这个概念,在德国,人们经常说"国家是穷人的保护者,"而在中国,人们经常从一个大"家"的角度看国家。从这些不同里,我们都可以看出现代性在各个不同文化里的展开。

陈:您能再说说你是怎么看阿伦特和施特劳斯的吗?记得您说过您见过阿伦特。

格:施特劳斯出生在一个比较正统的犹太人家庭,而阿伦特则在一个宗教传统没有那么严的家庭里长大。施特劳斯所关心的许多大问题都直接与犹太教里的问题有关,而阿伦特则不然。另外,我们都知道,施特劳斯对所谓政治哲学有着非常具体的定义,他关于政治有一套哲学,这一哲学与语言哲学、思维哲学等一样,有其具体的内涵。而在其他人如沃格林那里,所谓政治哲学,主要是政治科学。

陈:您知道,剑桥学派——尤其是昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)的著作——在中国这几年颇受欢迎,您是怎么看待这个学派及其思想的?

格:我写过这方面的文章,但不是用英语写的。剑桥学派的出现与英国特定的文化背景有关,也与分析主义的语言学有关。简单地说,虽然我认为剑桥的语言分析对我们理解政治现象和政治思想史有很大作用,但就政治理论来说,单纯对语言的分析似乎稍显不够,因为还存在着一些常存的问题(perennial issues),它涉及人类永恒的困境,这与语言的变化并没有太大的关系,而斯金纳及其学派则倾向于否认这一点。

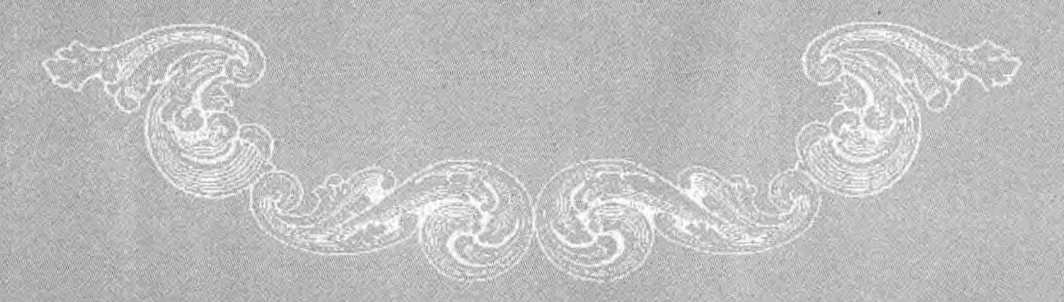
段:好的,再问您一个较私人的问题:您个人喜欢哪些作者?哪些作品对您的影响比较大?

格:如果非要我说的话,我最初比较欣赏苏格兰的启蒙哲学。你知道,沃格林总是会告诉你,要读原始资料,但要带着理论的视角去刺穿那些原始材料。沃格林比较推崇雅斯贝尔斯,我对这两个思想家都比较喜欢。

段:问您最后一个小问题,您有什么对中国的年轻学者说的吗?有什么您向他们推荐阅读的吗?

格:我听到一个"小"问题,你却要我列一个大书单。(笑)我想这取决于你正在做什么,以及你的具体目标吧。私下里我会推荐一些与各个文明比较相关的书,比如伊斯兰文明等等,这与当今流行的施特劳斯式的"政治哲学"有很大区别,但我认为是必要的。与此相关的是,我一直喜欢艾森斯塔特的书,我也觉得中国学生多读读他会有所助益。

·书　评·



爱欲的教育：柏拉图的政治教诲

——评罗德之的《柏拉图的政治理论：以及施特劳斯与沃格林的阐释》

张新刚*



罗德之著，张新刚译，刘擎校：《柏拉图的政治理论：以及施特劳斯与沃格林的阐释》，上海三联书店，2012年第一版。

罗德之（James Rhodes）先生的《柏拉图的政治理论》一书严格意义上说是一本演讲集，该书是其在北京大学举办的柏拉图政治理论系列研习班的讲稿集成。在正式评介演讲内容本身之前，有必要对罗德之先生进行一个简单的介绍。罗德之是美国马凯大学（Marquette University）荣休教授，他在该校讲授政治理论长达38年之久，是资深的柏拉图研究专家。2003年，罗德之先生出版了《爱欲、智慧与沉默：柏拉图的爱欲对话》，该书获得美国ASN国家图书奖，其柏拉图研究路径深受20世纪著名政治哲学家埃里克·沃格林（Eric Voegelin）的影响，这一点我们会在下文中详细阐述。

近些年来，随着对欧美学界以及西方思想传统了解和理解的深入，国内学界译介了大量柏拉图的原著和20世纪重要的柏拉图研究流派著作。具体来说，大致有以下几个方面：柏拉图原著的翻译与注释、以波普尔为代表的自由主义解释范式、以分析哲学为主导的柏拉图研究范式、重视柏拉图未成文学说的图宾根学派、偏重政治哲学面相的施特劳斯学派等。在以上诸多学派之外，随着对20世纪政治哲学家埃里克·沃格林著作的翻译和讨论，沃格林式的柏拉图研究也逐渐进入学人们的视野。但是略微遗憾的是，沃格林关于柏拉图和亚里士多德的著作至今尚未翻译面世，大部分读者还不能完全领略其解读柏拉图的文本以及其柏拉图式政治思考的精要，而罗德之先生的这本小书则为我们提供了一个绝佳的入口。

首先从内容上看，该书共包括八讲，其中前五讲是对柏拉图政治理论的讲

---

* 张新刚，北京大学西方古典学中心博士后。

解，后三讲则是集中讨论该书副标题所包含的内容，即“施特劳斯与沃格林的阐释”。正如上面所提到的那样，20世纪对柏拉图的研究有着诸多不同的流派，这些流派除了关注的问题不太相同之外，其区别更体现在对哲学本身理解的差异上面。换言之，对哲学，特别是对柏拉图式的哲学的理解差异从一开始就注定不同流派所走的殊异之路。而要进入柏拉图的思想或者哲学，我们必须从一开始就要十分谨慎，这也是罗德之先生开篇第一句话所试图要阐明的道理：“柏拉图是最著名的、同时又是被理解得最少的西方哲学家”。在这句看似傲慢的话背后，并不是暗示罗德之先生是为数不多真正懂得柏拉图的现代传人，而是揭示出我们要理解柏拉图，或者说要复原柏拉图的洞见所不得不面临的困难。这一困难根本上是由对柏拉图哲学性质的理解引发的，即柏拉图本人声称在其对话录中没有他“严肃的”见解。该如何理解柏拉图的这句话呢？罗德之先生认为有三个不同的传统：第一个传统中，思想家或哲学家们没有意识到这个问题，或者拒绝认为柏拉图说的是真的，他们会将柏拉图的文字当真，构建起诸多“柏拉图主义”出来；第二个传统中，阐释者们认识到了柏拉图的告诫，但是认为柏拉图是在用隐微的方式写作；第三个传统是相信柏拉图所说的，即他的真理是不可言说的，施莱尔马赫、克尔凯郭尔和沃格林属于最后这一传统，当然罗德之先生也将自己归于这个传统。在罗德之先生看来，只有坚持了对柏拉图沉默的正确态度，才有可能走上恢复柏拉图洞见之路，否则，从一开始就走上了歧路。

那这一对柏拉图哲学理解的根据何在呢？罗德之先生从《第七封信》中关于哲学以及书写的著名段落开始分析。根据柏拉图的说法，其最高的道理是不可言说的，而是灵魂中与其同在而共生的一种结果，如同迸发的火光一样。但是如何达到这一几乎无法理解的境界呢，柏拉图提供了一条道路，即对于每一存在的知识来说，有三种东西是必需的：名称、定义和形象。之后上升到知识，第五个则是存在本身，前四种主要试图表达事物的属性，而第五个则是语言本身所不能言说的，也就是说在第四层面的知识和第五层面的存在本身之间存在着一个裂隙。而要达到与第五个层面共存共生，则必须通过前四个层面的不断练习，培养具有善性的灵魂，以使得自己的灵魂能与存在本身相亲，这样才有可能看到灵魂中那迸发的火光。从对《第七封信》的这一解释中，我们能够发现罗德之先生对柏拉图解读的两个显著特征，一方面坚持第五个层面的不可言说性，最可贵的是保持其不可言说性，而不试图将这一不可言说性异化为某一具有完整体系的、可言说的教义，或将不可言说解释为暗语或隐微书写；另一方面，对这一不可言说的存在本身是有可能获得经验的，这一经验是与灵魂相关的，通过培养灵魂的善性，存在本身是可能与灵魂共处的。确立了这一大原则，罗德之先生又阐释了其解读柏拉图对话的一些基本原则，比如他特别重视对话的戏剧性特征，这既包括对

话的历史社会背景，也包括对话本身展开的形式与逻辑。此外，他还特别关注从灵魂经验的角度反复思考柏拉图对话录中不同对话者的处境，看如何通过阅读对话录来贴近柏拉图的灵魂体验。

从第二讲到第五讲，罗德之先生按照上面确立的原则解读了柏拉图的几篇对话，其讨论的问题就集中在灵魂及爱欲的正义秩序上面。通过对《理想国》《会饮》和《斐德若》等对话的讨论，罗德之先生向我们展现了灵魂和爱欲从不义到正义的教育过程。

对于《理想国》的读者来说，印象最深的可能就是其对正义的讨论。但是罗德之先生一上来就宣称《理想国》并没有阐述什么关于正义的理论，恰恰相反，这篇对话谈的是不义。罗德之从诸多文本证据以及文本前后的疑难之处得出结论说，《理想国》并没有提供严肃的正义理论，而只是在前四个层面讨论正义与不义，并用明喻的方式意指第五个层面，即无言的正义。结合对话的戏剧特征，罗德之先生提醒我们，格劳孔是一个被胜利之爱驱使的人，而柏拉图笔下的苏格拉底所要完成的就是对格劳孔的教育。而这教育则需要通过几个阶段来完成。首先，对年轻人的合适教育应该是先用非哲学的，也就是习俗教育来养成他们的德性，以使他们在具备理性思考能力的时候来接纳德性。换言之，年轻人必须先在良好习俗中培养得到良好的习惯。但是仅有这种习惯还不够，要想将这种习惯真正固定下来，就要靠另一阶段的教育，即哲学教育，来将格劳孔的灵魂引向关于善的理性，只有转向德性的真正基础，人才不会轻易被各种欲望和激情所掌控。但也就是在这里，苏格拉底的教育遭遇到真正的困难，在苏格拉底转向对灵魂经验的比喻表述的时候，即对日喻、线喻和洞喻进行解释的时候，格劳孔三次表达了自己不明白苏格拉底的比喻。在罗德之先生看来，这恰恰揭示了柏拉图心目中政治的根本难题：使灵魂与真实正义协调一致的那种经验，在原则上是对每个人都可能的，但在实践中却并未被广泛觉察，这是因为许多人并没有对这种经验敞开。[①] 这样，在罗德之先生看来，《理想国》为我们提供了一幅教育格劳孔而没有成功的图景，这一并不让人鼓舞的结论实际上揭示出人们不义和罪恶的根源，那就是大多数人都受役于自己的各种欲望，并且追求欲望满足的过程同时也是权力横行的过程，正是在这个意义上，柏拉图才说城邦几乎都不可救药地败坏了。

为了进一步洞悉灵魂及爱欲失序，罗德之先生将目光从《理想国》带向《会饮》和《斐德若》。在《会饮》中，罗德之发现了柏拉图对爱欲疾患的集中描述。爱欲疾患有着不同的表现方式，分别体现为斐德若失度的爱欲、鲍桑尼亚以控制为

① 〔美〕詹姆斯·罗德之：《柏拉图的政治理论：以及施特劳斯与沃格林的阐释》，张新刚译，刘擎校，上海：上海三联书店2012年版，第31页。

主导的爱欲、厄里克希马库斯科学式的爱欲、阿里斯托芬提坦式的爱欲失序、阿伽通迷狂般的爱欲和阿尔喀比亚德僭主式的爱欲。而僭主式的爱欲是政治病理中最糟糕的一种，我们在格劳孔和阿尔喀比亚德身上都能看到这一爱欲的影子。至此，罗德之先生在揭示了不义的现象之后，为我们找到了不义的个人与政治背后的病根，那就是灵魂爱欲的失序。换言之，人们的爱欲被各种欲望所主导，从而导致了许多邪恶的事情。那如何来解决这一难题呢？自然想到的一个方案是将爱欲彻底去除，但罗德之先生提醒我们说，柏拉图并不主张这么做，这么做也是不可能的。柏拉图要做的是，让我们的天性(nature)抗拒各种邪恶趋向，要通过爱欲的技艺来引导灵魂更加关注健康的欲望。这一举措也就决定了，苏格拉底的治疗是如中医式的因人而异，并且还要告诉病人先要养成良好的生活习惯。而关于身体健康运转的道理，则必须要通过第五个层面的各种比喻来揭示。

正如罗德之先生在开篇所说的，柏拉图哲学的性质决定了其最高的智慧是不可言说的，但是还必须对其言说，那唯一的方式就是各种比喻和神话，通过后者，我们多少能得到那种灵魂与永恒存在共生共在的经验。在第四讲中，罗德之先生阐释了《理想国》《会饮》和《斐德若》三篇对话中对最高存在的不同表述，以此来揭示灵魂的正确秩序。在《理想国》中，对最高存在或真正的存在本身的描述集中在第六卷结尾和第七卷开篇的三个著名比喻上面。通过对善的理念的解释，我们能够得到关于正义的理解，即当善照亮正义的时候，我们的灵魂是能够理解正义的外表的。进一步说，被善照亮的心灵能够看到永恒正义的外形，并尽力将其所见转化到我们变动不居的实存上来。[①] 而要使灵魂能够被照亮，就必须经过洞喻所揭示的灵魂转向的技艺，也就是教育。在这之后，我们需要经过线喻所规定的辩证的反复上下求索之路，以期有一天能经验到第五个层面。除了通过这一路径来获得正确的灵魂秩序外，罗德之提出在《会饮》中，柏拉图给出了通过爱的阶梯的攀升之路。在这一道路上，首先是爱身体之美，之后开始攀升至政治德性，之后灵魂沉浸在“整个美的海洋中”，最终知道了美的本质，并准备上升到最高处。换言之，通过正确的爱，人也可以上升到第五个层面。与《理想国》和《会饮》提供的求索之路相对，《斐德若》提供了一条神圣回忆的方式，即通过缪斯女神的音乐，人们对神圣之美的回忆能够被激发，从而获得自己灵魂的正确秩序。罗德之先生借用沃格林在《历史中的等价经验与等价象征》一文中的观点提醒我们说，这几种获得灵魂正确秩序的方法都是可能的，哲学家应该向这些可能通达最后真理的可能性敞开。最为难得的是，罗德之先生还引证《道德经》来佐证自己的观点。

前三讲似乎完成了一个较为完整的考察，即从不义开始，探究病根，并找到

---

① 〔美〕詹姆斯·罗德之：《柏拉图的政治理论：以及施特劳斯与沃格林的阐释》，第53页。

正确的解药。但是问题恰恰在于，前三讲的考察几乎全部处理的是一个个灵魂的爱欲失序问题。我们知道，政治所处理的是大多数人，或者用亚里士多德的话说，是引导城邦中的公民一起过一种善的生活。那柏拉图的灵魂教育方案是否能够应用于大多数人呢？在柏拉图的文本中，我们似乎遇到的全都是消极的回答，无论是对德性公民群体的失望，还是哲人成为王的不可能性，柏拉图似乎告诉我们现实政治真的是不可救药了。罗德之先生让我们注意到，柏拉图和苏格拉底告诉我们说，大众不是那么好，但也不是那么坏。虽然哲人很难成为王，但是还是可能的，只是需要做出的改革和变动巨大。甚至在《法篇》中，柏拉图还描述了建设一个新殖民地的可能性。借用柏拉图和沃格林著名的 *metaxy*（在……之间）的概念，罗德之告诉我们说"每一个灵魂都悬在对与错之间，并拥有自由去选择对还是错。相应的，每个国家的公共秩序也是悬在两者之间——一面是对永恒正义的集体意识，一面是威胁着摧毁我们关于正确的纯真认识的意识形态"[①]。我们需要做出一个选择，而这选择也只能靠我们自己来做出。

我们从罗德之先生对柏拉图的解释中，可以看到很多柏拉图阐释者的影子，比如伽达默尔关于教育城邦的论述，比如施莱尔马赫、施特劳斯和克莱因等对对话的戏剧阐释，当然最重要的，也是隐含在其解释背后沃格林的哲学观念。在具体阐释沃格林思想之前，罗德之先生先评点了施特劳斯的解释路径。比起之前对柏拉图的解释，他对施特劳斯的理解恐怕也是会引发一些争议，但是我想任何争议都无法回避罗德之批评所触及的核心问题。在表达了对施特劳斯及其弟子努力的肯定之后，罗德之先生开始用其理解的柏拉图哲学来对照施特劳斯的解读。在他看来，施特劳斯非常好地阐释了前四个层面的运作，但是在第五个层面面前却停了下来。我们前面看到，罗德之先生揭示的，也是沃格林所强调的第五个层面是不可言说的，是灵魂对真正的存在本质的经验，而在罗德之先生看来，施特劳斯似乎缺少这种经验，故而也无法向第五个层面跳跃。由此带来的一个结果就是施特劳斯用其隐微论（esotericism）来解释柏拉图的沉默，哲学家只是通过反讽来表达自己的意思。实际上哲学家是知道真理的，并且有能力言说真理，但是哲学家之所以保持沉默，是因为他们不想向低等人泄露真理，而只是在自己的文本中通过隐微的方式向同道中人传达真理。这背后的道理在于向所有人泄露真理会摧毁社会，因为"在思想与社会之间存在着一个严峻的实践难题"[②]。这个思路是通常理解的施特劳斯隐微论思路，但是施特劳斯为什么要这么做呢？罗德之给出了自己的猜测，一个可能性是施特劳斯认为真正的秘密是根本不存在神，也不存在道德事实，另一个可能性是施特劳斯怀有对贵族制的偏

---

① 〔美〕詹姆斯·罗德之：《柏拉图的政治理论：以及施特劳斯与沃格林的阐释》，第 79 页。

② 同上书，第 93 页。

爱。但是无论实际原因到底如何，罗德之先生并不赞同也不欣赏这样一种解读方式，在他看来，柏拉图显白的教诲显然要比隐微教诲（如果有的话）更为美好。

在最后两讲中，罗德之先生将目光转向了沃格林的柏拉图解读以及沃格林的哲学。从某种意义上说，只有对沃格林思想及其对柏拉图的阐释有较好的理解，我们才能更充分地理解罗德之先生对柏拉图的解读。在罗德之看来，沃格林将柏拉图的政治科学视为意识哲学与历史哲学，而最后两讲分别以此作为主题。但是梳理沃格林的思想并非易事，在罗德之看来，沃格林的思想有着从年轻时期到晚年几个阶段的变化，但是不变的是其对意识的重视。在沃格林看来，意识哲学是政治哲学的核心，那什么是意识哲学呢？经过仔细的文本梳理，罗德之先生向我们揭示出沃格林的本意："意识不是由外部推衍出的被给定物，而是参与到存在之根基的一种经验，存在的逻各斯必须通过对自身的沉思解释才能得到阐明。理论的幻象必须让位于沉思过程的实在，而这一过程必须经过其经验与洞见增益的各个阶段"[①]。人生活在*metaxy*之中，即生与死的张力之中，在这张力中，没有固定的答案。换言之，没有对人伦秩序的固定回答。恰恰相反，关于人类正确秩序的问题是永恒的，人只有"通过这种朝向神圣基础的张力来体验他作为有秩序的自己"。具体来说，灵魂能够直觉到善是某种存在，但是又不能充分把握它，尽管如此，灵魂具有追求善的意向性。沃格林如同柏拉图一样，并不声称自己发现了上帝或者善之类的神圣基础。此外，沃格林还特别提醒我们不要试图将神圣基础具体化，将之视为具体的对象化实体。否则，哲学就异化为教条的形而上学、神学和意识形态，这也是"一神论"争论所引发冲突的根源。

阐明了沃格林的意识哲学之后，下面的问题就是如何将这一意识哲学与政治秩序勾连起来。罗德之先生下面就来论述沃格林的历史哲学，而这历史哲学集中表现在沃格林的一句名言"历史的秩序出自秩序的历史"之中。罗德之将之解释为"社会和历史中的人类历史出自意识秩序的历史"，也就是说"社会和历史中的人类秩序，出自通过朝向存在基础之张力的经验而获得的意识秩序的历史"。[②] 在沃格林思想中，始终存在对超验经验的确信，并且是其历史哲学的实质内容。那这一超验经验的主体是谁呢？罗德之先生通过仔细的文本阐释，令人信服地揭示出沃格林对此非常警觉但又不得不以非常含糊的方式回答的内容。那就是历史可以说没有主体，或者说历史有一个主体，但是这一主体是经验到在现象与存在的非对象之间张力的参与。沃格林在这里很明显要摆脱黑格尔式的世界精神或任何灵知主义式的历史哲学，如罗德之先生所言"我们必须接受

① 〔美〕詹姆斯·罗德之：《柏拉图的政治理论：以及施特劳斯与沃格林的阐释》，第108—09页。

② 同上书，第120页。

这一事实：承受神秘、与'那个大问题'共处，这是'一种内在于实在之经验的结构'"。[①] 虽然柏拉图并没有谈及很多历史哲学的内容，甚至很少谈及历史，但是如果他的历史哲学宣称历史的意义就是我们与那个大问题共处的话，那沃格林和罗德之也足以满足于这样的历史哲学了。

在听过整八讲内容之后，如果再从后往前读一遍的话，读者会对罗德之先生的思路有更加清晰和深入的把握。他秉持着沃格林哲学的精神，特别是其对柏拉图解读的精神来阐释柏拉图的文本。正如上文所展示的那样，沃格林和罗德之对柏拉图的阐释已经深入至存在本身及其在人类历史的不同展现的层面。他们拒绝将最高的真理赋予某一确定的神或理论，警惕任何形式的灵知主义（沃格林意义的），并将人类历史和秩序历史理解为处于*metaxy*（在……之间）的人对存在的神圣基础/超验等的经验，并在具体的历史社会中展开自身的这种经验。而正是在这一意义上，柏拉图的哲学或者政治理论是最为切合人类灵魂/意识秩序和历史秩序的，因为按照罗德之理解的柏拉图哲学，柏拉图并没有给出绝对的最终真理或智慧，而是提供了爱智慧和促使灵魂转向的技艺。不幸的是，柏拉图的后人并没有很好地维持这一点，正如海德格尔所言，西方思想的一个重要结构就是亚里士多德提供的形而上学或后来的基督教神学。也就是说，西方思想很重要的特征就是要在人伦秩序或历史之外找一个不同的东西来为之奠基，无论最终是第一实体还是人格神，这一结构本身是不变的。更进一步说，沃格林的思想和罗德之对柏拉图的阐释本身也并没有走出这一结构，唯一的不同是他们拒绝将最终的基础固定化，而是将之演变为对现象与这一基础之间张力的永恒经验。作为中国读者来说，这一点恰恰是我们理解西方思想传统所要倍加谨慎的地方，虽然罗德之先生在讲座中多次引用老子的话来证明中西秩序构建以及中西人类灵魂经验都是对存在本身的等价象征和表现，但是我们自己需要审查自己思想传统的根本结构是否与西方是一致的。换言之，中国的思想传统在理解人伦、自然等的关系上是否和西方类似。这不仅关乎我们对于西方和中国的理解，更重要的是涉及面对中国思想的未来，我们是否有可能成功地创新转化出新的思想、新的生活方式以及新的秩序构建方式。

罗德之先生对柏拉图的阐释，是值得任何热爱柏拉图著作的人仔细阅读的，虽然其中对于柏拉图的历史哲学、柏拉图哲学性质本身的理解可供讨论，但是罗德之先生解读文本的方法，其开阔的视野和背后深邃的问题意识，是需要读者不断与其切磋琢磨的。更为重要的是，这本小书是在邀请读者去阅读柏拉图的对话，进入到对话的场景中，因为所有的开端都要从我们自己的灵魂转向开始。

---

① 〔美〕詹姆斯·罗德之：《柏拉图的政治理论：以及施特劳斯与沃格林的阐释》，第 130 页。

过去与未来之间的政治

——评雷蒙·阿隆的《民主与极权主义》

熊道宏*



20世纪的世界历史展现出了一番前所未有的景象，对于置身其中而对人类命运有所关怀的思想者来说，当他们面对世界战争、极权政体、大屠杀、“冷战”等突如其来的“文明风暴”时，很容易在思想上猛烈激荡以至于阵痛。法国思想家雷蒙·阿隆当之无愧是其中一员，这个以“尽可能诚实地理解或了解我的时代”①为己任的多面手，把自己思想中理性与人性的光芒投洒在众多学科与实践领域，一生致力于引领人们思考自我与所身处的世界。《民主与极权主义》一书正是代表了阿隆对这个时代的政治现象所做出的诠释。

《民主与极权主义》由阿隆于1957年至1958年间在索邦学院的课程演讲汇集而成，它是阿隆讲授有关工业社会的系统课程的一个部分。这个系统课程从1955年开始，讲授的内容依次为工业社会、阶级斗争、民主与极权主义（事实上还有第四部分关于“第三世界”，阿隆认为“不值得发表，只保存了打字稿”②），三块内容分别成书，成为阿隆关于工业社会思考的三部曲。这个背景对于把握本书的主旨是有意义的。从早年关于历史哲学的总体思考出发，阿隆逐渐走向以“工业社会”这个概念来定义现代社会的思想路途，在他看来，工业社会主要表现为五种特征：企业与家庭的分离、劳动的技术分工、资本的积累、合理的经济核算与劳动力在劳动场所的集中③。无论是从经济还是从社会阶级、政治现象角度来论述，都是为了理解现代工业社会。阿隆在书中对于政治现象的理解是局限在现代工业社会这个大背景之下的，而恰恰也正是这些独特的政治现象，不仅体

---

* 熊道宏，北京大学政府管理学院政治学系博士研究生。

① 〔法〕尼古拉·巴维雷兹：《历史的见证——雷蒙·阿隆传》，王文融译，北京：北京大学出版社1997年版，第66页。

② 〔法〕雷蒙·阿隆：《回忆录——五十年的政治反思》，杨祖功等译，北京：新星出版社2006年版，第343页。

③ 参见上书，第344页。

现了现代工业社会最为显著的特征，而且代表了同质社会中人类生活状态的差异，这种差异是阿隆思想的聚焦之处。阿隆对于过去与未来之间的自我局限意在对现时代进行真正深邃的思考。

全书共有十九讲，分为四个部分。第一部分为总述，阐述了阿隆式的政治社会学的基础，厘清了相关的概念和变量。对于理解整个文本，乃至理解阿隆的整体思想，尤其是理解作为一个政治思想家的阿隆来说，这部分的内容有着关键的作用。首章中阿隆首先对“政治”(politics)定义展开论述。他认为，“政治”概念在现实的使用中具备了丰富而模糊的内涵，这种模糊性主要体现在三个方面：(1) 政治既可以指作为某种行动之规划的政策，也可以指包含了冲突与合作的范围领域；(2) 政治同时涵盖了现实状况与有关现实的思想意识；(3) 政治既可以指某个社会中的特殊部分，在此意义上与经济、家庭、宗教等领域并置，也可以指整个社会。阿隆认为这三组模棱两可的内涵有着一致性，从而共同构建了政治这一概念：政策的运行构建了政治的范围领域，思想意识是现实本身的组成部分，而作为社会一个部分的政治实际上涵盖了整个共同体——政治可以对整个共同体“施加支配性的影响”。在他看来，政治的本质就是有关权威的运行机制以及对统治者的选择，而人与人之间所有的合作都是某种权威的展现，因此，阿隆指出：“政治是整个共同体最主要的特征，因为政治决定了人与人之间任何形式的合作。”[①]从这里开始，阿隆展开了对于政治的地位的论述：“政治不仅仅意味着整个共同体的一个部分领域，也涵盖了整个社会。”[②]正是在这个意义上，阿隆赋予了政治一种优越性(primacy)。

政治的优越性在最直接的意义上是相对于经济以及社会结构而言的。然而，在1955年至1958年的索邦学院里，阿隆却是以经济、社会阶级、政治的先后顺序来授课，政治主题被排在了最末。这并不是简单按重要性升序排列，对此阿隆有着自我澄清与解释。他引用了他最喜欢的两位思想家托克维尔和马克思(阿隆著作中的两位熟客)，借用托克维尔在不可阻挡的民主潮流前做出专制抑或自由的预言，阿隆表明他的目的是为了让人们在了解现代社会的基本特征之后，明晰他所展现的两种社会类型哪一种更可能是人类社会的发展方向。探讨这种可能性的手段，就是对于两种政治类型的理解。而马克思在本书中首次出场的形象则是宣扬单向决定论的典型——经济决定论的反面角色。阿隆认为，赋予一种优越性于政治绝不等同于政治决定论，但也不意味着会陷入一种相对主义之中。阿隆明确地从两个方面来讲述这种优越性的涵义：首先，政治塑造了

---

① Raymond Aron: *Democracy and Totalitarianism: A Theory of Political System*, edited and with a introduction by Roy Pierce, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990, p. 5.

② Ibid., p. 6.

现代工业社会的显著差异，“在我们的时代，任何对不同种类的工业社会进行比较的人都会发现，每一种工业社会的特性都取决于政治”[①]。正是公共权力的组织方式使现代工业社会背景下出现了相异的社会类型，“政治上的差异形塑了整体上具有共同特征的生活方式”[②]，在这里，阿隆首次提到他所讲的政治主要是指政党体制。其次，政治可以体现一种人性关怀，“涉及到人，政治比经济更为重要，因为政治更直接地关系到人本身的存在意义(meaning of existence)”[③]。

对于阿隆来说，他对政治的探讨是与社会整体密切相关的，他展现给我们的是一种独特的政治社会学，在他那里，对政治的探讨就是对于社会整体的探讨，作为社会整体的研究即是对政治的研究。阿隆把政治提升到人性关怀的层面上，凸显了他对于政治优越的理解，但切勿混淆的是，阿隆从来都拒斥古典政治哲学式的人性预设，他无意在人性预设的轨迹上追求最好的政体，他仅仅是把政治在社会中的地位以及内在理路呈现给大家。事实上，阿隆对于他的政治社会学的定义是模棱两可的，他从亚里士多德谈到孟德斯鸠，在语言之中表明了对于从亚里士多德开始的以掌权人数划分政体类型以及在孟德斯鸠那里对于政体与社会结合思路的继承，又讲到了霍布斯与斯宾诺莎，最后谈到马克思与帕累托，阿隆想表明的是，政治社会学研究不能把事实与价值分开，也不能在价值上盲从，在马克思或帕累托那里，人们会陷入一种武断的决定论或隐含虚无价值预设的怀疑论，而他自己的政治社会学则既不是武断的也不是怀疑主义的，“我所要探讨的政治社会学不与某种人性最终预设——这种预设可以表明符合人类目的的最好政体选择——相关，也不会与马基雅维利主义或历史哲学相关。”[④]对他来说，政治社会学最为重要的是“政体、价值以及政治制度的多元性应当保持一致”[⑤]，阿隆仅仅把自己局限于这个工业社会的时代之中去理解“政治制度中的内在逻辑”[⑥]。

阿隆抛弃了以人民主权、自由平等等价值概念来定义政体的方式，明确地把对于政体的论述聚焦于制度之上，并声明要效仿孟德斯鸠的思路，只不过他的思考背景是工业社会。阿隆从政治秩序的普遍共性着手依次分析了暴力机关、法律、外交、财税、合法性等问题，指出了在工业社会背景下行政规模的扩大导致国家与社会融合以及政治专业化的趋势。在对决定社会类型差异的变量选择的论述中，阿隆过渡到了多党制与一党制的比较上，而这两者之间的比较也构成了本

---

① Raymond Aron: *Democracy and Totalitarianism: A Theory of Political System*, p. 11.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid., p. 23.

⑤ Ibid., p. 24.

⑥ Ibid., p. 27.

书有关宪政多元体制(constitutional-pluralistic regimes)与一党垄断制(a monopolistic party regime)的基本对立。西方国家的多党制呈现出一种"在宪政框架内为行使权力而进行和平竞争"[①]的特点,而一党制则往往是党国不分以及带有革命式的行动性质。阿隆继承孟德斯鸠,用政体"原则"(principle)的概念来分析这两种政体。对于宪政多元体制来说,它的政体原则是对律法(legality)的尊重以及对妥协(compromise)精神的尊重,而一党垄断制的政体原则是信念(faith)与恐惧(fear),这与其意识形态特征密不可分。当然,这两种政体都只是一种韦伯式的"理想类型",它们之间仍有许多变种。

为什么选择政党以及以政党数量的多寡来作为划分政体类型的核心要素?阿隆给予了明确的答复。政党的重要性在现代社会中不言而喻,政党代表了民众对于谁来统治的选择,"在一个民主为人们想当然地接受的时代里,最重要的是民主原则的执行模式"[②],而政党体制就代表了这种执行模式的不同,政党体制的转变能给社会带来巨大影响,政党是政治生活中的积极元素。但是,他给出另一条原因更为引人注目,阿隆认为,自己以政党数量的多寡划分政体类型意在承接古典政治学以执政人数的多寡划分政体类型的传统,为执掌权力而竞争的政党,正如同古代社会中的统治者,在他看来,随着古典城邦时代的结束,现代政治的发展,已使得主权拥有者和实际掌权者区分开来,政党才是代表了真正靠近权力的人。阿隆在此表现出了并不令人陌生的古典政治思想家气质。

《民主与极权主义》的书名展现了两种对立的政治形态,对应于书中着重论述的宪政多元制与一党垄断制,但事实上,这多少有点违反阿隆的本意(本书再版更名),民主可算是"铁幕"一边贴给另一边的标签,阿隆不赞成用这种相互的称呼来进行客观描述。然而,若说宪政多元制是与民主社会较为契合的政体形式,一党垄断制与极权主义则有较大差距,比较准确的说法应当是,有着多种形式的一党垄断制,并不必然会发展成极权主义,但是它们有成为极权政体的可能。这反映出阿隆在论述两种政体时的现实态度与一如既往的理性风格,它在阿隆运用众多变量描述宪政多元制的过程中体现得更加淋漓尽致。值得一提的是,阿隆仍时常表达一种对于因果认识的不满足,他认为,如果一个人能够确定因果解释,那么他就有可能为一系列行动提供建议,但"当我们进行观察时,我们总能找到多种因素"[③]。可以看出,韦伯的有关因果多元的历史认识对阿隆的影响是巨大的。阿隆认识到宪政多元制的寡头特性,但他把宪政多元制本身的特性与所有政体中普遍存在的寡头倾向区分开来,并反驳了把经济特权与政治特

---

① Raymond Aron: *Democracy and Totalitarianism*:*A Theory of Political System*, p. 41.

② Ibid., p. 57.

③ Ibid., p. 80.

权相连接的谬误，他想表明的是，对于宪政多元制来说，真正的问题不在于减弱政府的寡头特性，而在于减弱权力的分散与无能。

阿隆并不忽视对自己祖国的观察，他的结论非常沮丧，阿隆认为法国已遭受腐化。我们应当考虑到具体的时间背景：这一块内容的课堂“在1958年5月19日结束，不可避免地受到第四共和国最后痉挛的影响”[①]。阿隆对于法国改制的前景表示悲观，此时的法国仅仅剩下政权的合法性的防护，即阿隆所说的“丝线”(the silken thread)的防护。而与之相对的名词则为强力的剑锋(sword's edge)，意指由一小部分武装集团以追逐权力为目的建立的政体，如西班牙与苏联的政体。但阿隆明确把兴趣放在苏联的政体之上，这不仅仅是因为苏联政体是一党垄断制最为纯粹和完美的形式，更是因为苏联政体与现代工业文明有着紧密的联系。尽管摆明了对苏联研究的困难与障碍所在，但阿隆对有关苏联史料以及现实细微的分析仍然令人赞叹，例如对历次宪法、党代会的详尽描述。阿隆对极权主义的论述是颇为引人注目的。什么是极权主义？对他来说，下述五个要素一齐构成了极权主义现象：一党垄断政治行动；具有绝对权威的意识形态，并最终成为国家的官方真理；对于强迫以及说服方式的垄断，交流沟通的其他手段必须在统治者的指导之下；经济以及其他专业活动应成为国家的一部分，并且要打上意识形态色彩；思想警察以及意识形态的恐怖主义的形成。只有在具备了这五个要素之后一个政体才可以说是极权主义政体，并且，如前文所说，一党垄断制并不会必然成为极权主义政体，但是，“在现代工业社会，每一个一党制国家都有可能沦为极权主义政体”[②]。

在阿隆对苏联的意识形态或理论构建缺陷进行的论述中，人们不难体会到他对“铁幕”这边的政体的拒斥感，尽管阿隆从来没有明确表达过。在详尽分析的基础上，阿隆也没有明确预言苏联的未来将何去何从，尽管现实发生了许多去“苏联化”的变化，但他仍然想告诉人们，应当区分在苏联的政体中哪些特性与工业化的需求相关，而哪些特性与永久的结构相关。事实上，阿隆是有结论的，那就是“政体之中有变化，但政体自身没有根本的变化”[③]，随着工业文明的进展，人们生活水平的提高，社会将会朝向某种程度的自由化发展，革命信念也许会逐渐丧失，社会理性化程度或许会提高，但核心结构不会有根本变化，就苏联来说，苏联政体中政党的垄断、意识形态的正统以及官僚制的绝对主义这些本质要素没有改变。阿隆对于苏联未来的看法是审慎的，“（经济的理性化、恐怖的消除、病态式的暴虐的废除、西方式的多党制以及自由制的引进）这有可能，但若说工

---

① 〔法〕尼古拉·巴维雷兹：《历史的见证——雷蒙·阿隆传》，王文融译，北京：北京大学出版社1997年，第263页。

② Raymond Aron: *Democracy and Totalitarianism: A Theory of Political System*, p. 195.

③ Ibid., p. 222.

业社会的发展必然带来我们所希望的结果，这没有可证明的必然性甚至可能性。”[①]既不悲观，也不乐观，这就是阿隆对于苏联的态度。

阿隆的这种审慎思想体现了对苏联政体某种程度的接受，他没有忽略苏联政体在工业文明推进过程中所发挥的合理价值，因此，阿隆对苏联的未来抱着一种模糊与不明确的态度，“他的含混性本身在于这样一个事实，即：斯大林之后时代的苏联在某种意义上是一种不完全的极权主义 ”[②]。然而，被艾伦·布鲁姆称为“最后的自由主义者”的阿隆在此时显然高估了自己对于苏联政体的接纳程度，在《回忆录》中阿隆写道：“《民主与极权主义》最后几章内容，受了‘解冻’的影响，表现得很乐观，可惜过了 25 年，这种乐观显得过火了。”[③]阿隆谈到自己想要改掉本文上一段中引用的“这有可能”这句话。但是，我们当注意的是，无论当时的历史情境对他的立场有多大影响，阿隆都不可能完全宣判苏联政体的终结以及自由主义必然走向胜利。这与他一以贯之的历史哲学相悖，阿隆的或然决定论摒弃了任何单向度的决定论倾向，同时也避免了滑入历史相对主义的陷阱。在《民主与极权主义》的结论部分，阿隆认为“我们不能说这两种政体孰好孰坏，或者哪个代表正义哪个代表邪恶，它们都是不完美的”[④]，宪政多元制的缺点在实践之中，而一党垄断制的缺点则是内在的，这两种政体的不完满来源于它们的本性(nature)，他的立场是同时为两种政体辩护。但是，阿隆提醒人们注意宪政多元制的制度架构本身是与现代工业社会相契合的。首先，现代社会中利益的分化与冲突不可避免，因此有组织的竞争就成为必要；其次，尽管现有的选举制度不能实现完全意义上的民治，但所有公民在政治生活中拥有一种潜在的参与性是必要的；最后，宪政多元制允许对政府的应然举措以及对于城市来说最优制度架构的公共讨论。在这三个方面，宪政多元制可以满足现代工业社会的需求。阿隆认识到，相比于宪政多元制，一党垄断制的内在缺陷对他意图维护的人性尊严有着更大的威胁，这种人性尊严尤其体现在人的自由领域。而宪政多元制则能够表达对这种自由领域的尊重。但另一方面，恰恰是对这种自由领域的诉求使得阿隆拒绝在这两种制度之间做出明确选择，因为他想把选择留给人们。阿隆把自己局限于现代工业社会之中，但没有抛弃古典思想的遗产，而是在此历史的“突变”进程中保持了对传统的继承，他思想中的人性关怀超越了时代意义。没有对未来提出惊世骇俗的预言，他所做的，只是竭力帮助人们进行理解。雷蒙·阿隆以其理性思考带领人们洞察世界之时，把最终的决定权交给了我们。

---

① Raymond Aron: *Democracy and Totalitarianism*: *A Theory of Political System*, p. 228.

② 〔意〕萨尔沃·马斯泰罗内主编：《当代欧洲政治思想(1945—1989)》，黄华光译，北京：社会科学文献出版社 1996 年版，第 32 页。

③ 〔法〕雷蒙·阿隆：《回忆录——五十年的政治反思》，杨祖功等译，北京：新星出版社 2006 年版，第 354 页。

④ Raymond Aron: *Democracy and Totalitarianism*: *A Theory of Political System*, p. 237.

“去魅”与“返魅”：民主的历史

——评邓恩的《让人民自由》

尹　钛*



约翰·邓恩是一位声名卓著的政治思想史家，也是当代英国最杰出的政治理论家之一，早在2005年出版的《让人民自由》（此书在美国出版时题为*Democracy: A History*）一书中，就不无忧心地断言：“使约旦河西岸和加沙民主化，这对以色列国家的公民赢得这两地现有居民的热爱几乎不起作用。以它目前这样的形式，这看起来与其说它像个可靠的政治法宝，还不如说它是过度铺开的意识形态战线的耀眼实例。”（中译本177、188页，下文引文页码均为中译本页码）中东的全面民主化是否确实是斩断中东政治冲突——政治的、宗教的、族群的、国内和国际的冲突——这一“亚历山大结”的利剑？现实政治的演变最终肯定会给出一个答案，但在尘埃未定之际，邓恩显然不做如是想，因为，他看待民主以及民主化的眼光，比一般眼光仅及几十年甚至上百年的政治科学家、政治史家和政治家的眼光要深远得多。其他那些研究民主思想史的学者固然有更宽广的历史视野，但未必有邓恩这样的政治理论素养，可以穿透重重观念和冲突的迷雾，看到历史“趋势”背后的真实动力与“机缘巧合”，所以，他不会如福山那样宣布“自由民主”将是世界历史演变的归宿，至少他提醒我们，目前占主导地位的“代议制民主”并非唯一的“终结”。当然他也不是一位“反民主”的理论家。

实际上，邓恩的这本著作是要破除关于民主的成见：人们相信“民主”之所以赢得目前在政治言说、政治价值和政治实践模式中具有的那种至高无上的政治地位，要么是因为它本身就是一个最好的、而且得到充分证明的、正义的统治的合法性基础，要么是因为，唯有它才能保障现代资本主义经济体制的顺畅运转。但从民主的历史来看，这两个答案都似是而非：“（民主）即使作为一个观念（更不用说作为实际上的权宜之计），它也无法保证什么议题都必然有一个让人满意的合乎正义的结果。在任何时代任何实存的社会中，作为一种统治结构，民主完全

---

* 尹钛，中国政法大学政治与公共管理学院政治学系讲师。

有可能使许多具体的结果变得极端明显地不正义。正义的观念和民主的观念搭配在一起，是极不牢靠的。”民主固然使得平等的选举人拥有权利和机会将自己的偏好注入经济体制中从而为自己带来经济上的好处，却不是保证这一经济体制具有活力和效率的万全之策(165 页)。

既然如此，民主赢得了针对其他数不胜数的政治词语、观念和制度的胜利的真正秘密，究竟隐藏在哪里？答案有点迂回曲折。邓恩开篇就提出两个问题(为何“民主”成了当前世界范围内各种纷杂的语言、族群、社会背景之中共有的、表示政治权威的正当性基础的词？究竟是什么赋予这个非常古老而又横遭辱骂的词语以活力和动力，使它最终赢得了胜利？)(前言)，让读者追随他的思路——“为何是民主？”——去探索自古希腊以来，“民主”这个词语、它所对应和被注入的观念以及在这个词语的名义下演绎的政治实践史，而终篇又回到这一思路(提出四个问题：为何民主这个词的意义从古希腊到巴贝夫到布莱尔的时代发生了如此大的变化，为何这个词所对应适配的政府形式，在历史上发生了如此大的变迁，为何那些差异如此巨大的诸多政府形式，在非常短暂的时期内赢得了如此辉煌的胜利，为何这些政府形式都选择了以民主的名义来为自己张目？)(165 页)，为民主的地位与合理性做了一番新颖的辩护。

这种提问的方式，鲜明地体现了邓恩的方法论特色：民主，既是一个词语(因此有其词源和话语历史)，也是一种观念(因此也是政治思想和政治理论的历史)，还是一种政治实践(表现为政治制度和政治选择，或者广义的政治史)。要剖析民主给我们这个时代造成的后果和带来的政治可能性(political possibility)，就必须同时从这三个维度掘进，以求深邃。

邓恩的故事说，民主作为一种统治形式诞生于古希腊[①]，但其诞生绝非深思熟虑的政治观念指导下的政治实践的结果，“对雅典人而言，民主，在这一观念本身获得或是表达出任何清晰或是特定的价值之前，就已经开始了——甚至在对其命名之前就开始了。”(16 页)“今天的民主看似是作为镇痛剂的一帖政治处方，一套几乎是完全未经反思的(政治)程式，是在政治上几乎放之四海而皆准、历之千秋而长宜的模式，……雅典的民主绝不可能是类似这样的东西。”(22 页)

---

① 邓恩在本书中对民主这个词语、观念和政治实践的演变历史的讲述受到了后出著作的严厉指责，例如约翰·基恩在 2009 年出版的《民主的生与死》一书中就详细论证了民主的词源并非始于雅典城邦，如迈锡尼文明和古希腊线形文字中就有其词源，而有人甚至已追溯到“巴比伦统治者”时期，民主的实践也非源自欧洲，而是源自叙利亚—美索不达米亚、而后又经腓尼基人传入古希腊的市民集会(assembly)。集会式民主精神在雅典时期之后的存续(例如在早期穆斯林世界里)以及代议制民主政府在中世纪的渊源，都被邓恩忽视了。邓恩在他书中论述说，雅典时期之后的“近两千年时间，民主几乎在所有地方都消失了”，此说亦误。参见 John Keane, *The Life and Death of Democracy*, London: Simon and Schuster, 2009，以及他在美国《国家利益》杂志上对邓恩的评论的反批评，*The National Interest*, Issue Mar-Apr 2010, 2010/02/23。

雅典的民主，是为了应对雅典城邦具体的政治冲突，作为一时的权宜之计提出来的非常地方性的对策，甚至对其命名的人(按修昔底德的记载是克里斯蒂尼)，也是将其作为获取政治权力的一种手腕或策略来行使的。古希腊的三位代表性的思想家柏拉图、亚里士多德和修昔底德对民主作为一种政治方案的优劣都有过评断，其中柏拉图从雅典的政治实践中得出的对民主的负面看法影响深远，但考诸历史，毁灭雅典城邦的，与其说是民主这一政治实践的后果，毋宁说是马其顿这一半野蛮的外敌。同样，虽然波里比阿也想到了“罗马的伟大历程也可能纯粹因为内部的原因而终结：民主光临”，但毁灭罗马的同样是野蛮的西哥特人。(54，55 页)从这一角度来看，民主的存亡的确很大程度上有赖于其外部的环境或压力，这是两千余年历史中反复出现的命题，尤其考虑到二次大战前后世界范围内政治冲突的后果，就更是如此：若非美国为首的盟国获胜，“民主”的命运不知有多悲惨。民主历史的偶然之处还在于，当大英帝国衰落之后，恰恰是美国这一讲英语的国家接过了世界霸权因而承继了“民主”这一套政治词汇，而当轴心国家争取世界霸权时，它们却没有打出“民主”的旗号。美苏争霸时，苏联固然有一套反“资本主义民主”的民主话语，但美国掌握的与“民主”结合在一起的“自由”这套话语偏锋独出，令苏联集团无力招架。

罗马人对我们现在使用的一套政治词汇贡献了为数甚多的关键词，如公民权(citizenship)、合法(legality)、自由、公共与私人、宪政、共和、联合(union)、联邦(federation)，但没有贡献“民主”这个词，这并非因为罗马共和国的政体中没有民主的因素，而是因为罗马人的政治思维中，他们从不认为，“人民(populus)可以在一个它永远可以任意地为自己量身定做的权威框架(framework of authority)中，不受节制地自我统治”(49 页)，像雅典人那样。这种政治思维后来在美国立宪时代的创法者如麦迪逊的政治思想中再度浮现(84 页)。

雅典之后，在欧洲大陆上，民主作为一个词语、作为一种政治方案式微达“两千年之久”，真正使它起死回生的是大西洋两岸两场巨大的政治危机：美国的独立革命和法国的大革命。但邓恩的民主故事再一次提醒我们，民主的再生是多么偶然：在美国建国和立宪之初，国父们仍然延续着柏拉图以来对民主的恶感，民主是他们要不惜一切代价避免的后果，他们真正珍视的是“自由”——在独立之前的危机中，“人们普遍感觉他们久已享有的自由……受到了威胁，而美国革命是焦急地对这一威胁做出的反应。”(78 页)是在其宪政秩序稳固之后，美国人在追溯其建国历程时，才将其追求自由的动机修饰成追求民主，这种美国版的民主建国叙事有一种意外后果，就是民主在后来的演变中确实成为他们捍卫自由的手段，而且，经由汉密尔顿和潘恩，他们贡献了“代议制民主”这个词，但其中民主这个词所指的对象和雅典的政治实践已经相差甚远。

而在法国，民主的再生则有另外的原因。大革命推翻了王权，当法兰西人有一个前所未有的机遇来重新构建他们的政治共同体时，西耶斯、罗伯斯庇尔、潘恩和巴拿巴·加里蒙蒂红衣主教等人将重构法兰西的方向扭转到了"民主"共同体，使得"法国人在世界上第一个创立了真正的民主"。

然而，现代世界政治史的真正分岔也体现于这两场危机的解决方式。在美国革命及其后的政治演变中，美国人将"利己主义秩序"(order of egoism)——也就是资本主义自由经济制度——与民主结合起来，使民主安身于这套经济体制之中——美国"不再将等差(distinctions)作为政治与社会架构的一个基本组织原则，却又让它在经济与社会现实中畅通无阻地体现出来。"(142页)而法国大革命内部诞生了一个持久地追求经济和社会平等的政治运动，也即"为平等而密谋"的巴贝夫等人，他们为马克思直至列宁等政治理论家提供了强烈的启示：马克思后来对革命的政治与社会机制的理解，很大程度上就受到邦纳罗蒂等人对法国革命的解读的影响，邦纳罗蒂认为，"平等是革命最为深远、最有改造性的目标"，在他们这些平等的真正卫护者和"经济学家的英国式教条"——也就是资本主义自由经济体制——之间有着不可消除的鸿沟。如果不嫌引申过度的话，人们还可以说，列宁开创的苏联式追求平等的政治模式的解体，并不意味着法国大革命的幽灵就已经安息，因为那种最深沉的动力——追求经济与社会的平等——仍然是我们时代最强大的政治动力之一。

至此，邓恩的民主故事揭示出了一个政治真相："民主它过去不是，而且从来就不是某种迥异于政治的东西，也不是政治之下、之上或是超乎政治之外的某种东西。"它本身就是一种基础性的政治方案。"它真正做到的，是永远在提醒有那么些条件，政府的决策现在必须根据那些条件来证明其正当合理；它也提醒存在一个听众范围问题，这些听众被赋予了权利去评断那些决策是否已经证明为正当合理。"(151页)换言之，民主是王权和神权政治失效之后，唯一的可能解决现代政治权威的正当性基础这一问题的答案，其内涵就是政治权力的行使与政策的方案(不管是经济还是社会政策)，都要依据民主这种方式来运作，而民主的核心就是追求平等——政治权利的平等，以及仍在不断冲击着现有政治秩序的经济与社会的平等。

通过邓恩讲述的"民主"作为词语、作为观念和作为政治实践的历史，我们至少可以看到，民主之所以赢得今天这种至尊的地位，固然有太多的偶然，但更重要的，它是我们人类自己在每一个历史关头进行艰难选择的结果。在另一篇评论文章中，邓恩说道："我们完全有可能解释为什么我们最好的答案是民主，而不是君主政体、技术官僚政体、神权政体或其他完全不同的某种政体。但是，无论如何，没有理由认定民主当前的显赫地位是必然的，或者认定其在意识之战中的

胜利表明其作为一种统治制度的优越性。”①其优越性当在别处。民主的这个故事版本，确实让民主作为正当统治形式的那种天然合理性有点黯然失色，或者说被祛魅，但另一方面却让我们现在和未来的每一代人在面对政治选择时，承担了更加沉重的责任。这是在破除了关于民主的两个成见之后，在其废墟上重建我们对民主的遵信(commitment)更为艰巨的一种思路。“整体来看，这是一个祛魅(disenchanted)而且祛除道德(dismoralized)的世界，一切都适合于由斗争组成的生活，而这些斗争都围绕着最大化个人利益而展开。但，这也是一个永远在寻求返魅(re-enchantment)机会的世界……”当我们很可能面临着世界范围内又一波的民主化浪潮的时候，看看邓恩对民主及其历史的理解，也许有助于我们看清楚，在纷繁的表象之下，民主的动能到底来自何处。

① John Dunn, “Democracy & Its Discontent”, *The National Interest*, Issue Mar-Apr 2010, 2010/02/23，中译文见中道网：http://www.zhongdaonet.com/NewsInfo.aspx? id=1133。

现代权利理论的发端

——评霍伟岸的《洛克权利理论研究》

王　涛*



洛克是西方政治思想史上的一位关键人物。他的学说极大地影响了西方现代政治理念的形成，西方学界长期以来都对洛克的思想保持着较高的研究热情。特别是洛克的 Lovelace 手稿于 20 世纪 40 年代被发现后，关于洛克的许多问题呈现出更为复杂的面向，引发了西方学界的大量激烈争论。目前，牛津大学版的 16 册洛克著作全集陆续问世。西方学界关于洛克的高水平著作甚多，2011 年就出现了十余本新作。在此研究大潮中，多位一流思想家都参与其中并各领门派。其中最主要的研究派别为剑桥学派、施特劳斯学派、自由派、马克思主义派。各派中都有大量研究洛克的经典性著作和论文。当然，非学派阵营的一流研究者也不少见。

反观国内的情况，从 20 世纪 60 年代洛克的《政府论下篇》汉译本的问世到 2006 年洛克的《基督教的合理性》汉译本的出版，洛克已经成为政法学界引用率最高的西方思想家之一。洛克的自然权利学说、有限政府学说、革命学说、宗教宽容学说已耳熟能详。尽管如此，我国学界对洛克的研究仍差强人意。目前，只有辛向阳先生著有一本入门性的研究著作：《政府理论第一篇：解读洛克的〈政府论〉下篇》。此外，有几本中国学者的著作将洛克的学说作为其一部分内容加以研究，但仍然是浅尝而止，不够系统和深入。在论文方面，数量较多一些，但高水平的研究寥寥无几。

总的来说，国内的研究存在两个主要问题。首先，研究文献单一。大部分研究局限于《政府论下篇》。已经翻译为中文的《政府论上篇》《人类理解论》《论宗教宽容》《教育片论》和《基督教的合理性》，并没有被给予认真地对待。此外，洛克大量未翻译的重要文献几乎无人问津。其中包括：洛克早期关于宗教宽容和政府权限的《政府短论两篇》《论宽容》；洛克关于自然法的文献：《论自然法》；此

* 王涛，华东政法大学科学院助理研究员。

外还有洛克的许多政治论文，如1669年的《卡罗莱纳州宪法的基本原则》，1697年的《论济贫法》。这些文献在西方的洛克研究中占据着十分重要的地位，而国内学者却几乎对此不闻不问。其次，国内的研究没有充分借鉴西方学者的研究成果。西方学界对洛克的诸多核心概念、其思想史地位甚至对解读洛克的方法论都进行了深入的研究。相关研究著作和论文可谓汗牛充栋。但是，国内的研究却没有对此进行必要的吸收和反思。

面对这一令人感到诧异和遗憾的现实，近几年国内已有几位学者开始尝试做出改变。霍伟岸博士就是其中具有代表性的一位。作为国内第一部系统而深入地研究洛克思想的学术著作，霍伟岸博士的《洛克权利理论研究》一书从多个方面提升了国内的研究水平。首先，此书囊括了洛克几乎所有重要的政治学文献，包括上文提及的大量未翻译的文献。霍伟岸博士对这些文本进行了细致的梳理和深入的解读。其次，此书的研究充分借鉴了西方学界的主要研究成果，对几大学派的学说进行了详细的解说和反思，具有相当的前沿性。

纵观西方的洛克研究，其中最富有争议的问题是洛克的自然法和自然权利的关系问题。传统自由派学者将洛克定位为个人权利和辉格党意识形态的倡导者；马克思主义学派从“占有性个人主义”和资本主义意识形态方面重新解读了洛克的个人权利学说；施特劳斯学派从古今之争的现代性角度将洛克定位为现代自然权利的伟大导师；剑桥学派则试图还原洛克与基督教自然法传统的内在关联。可见，从权利这个角度来解读洛克，从而展现西方政治传统在近代早期所经历的转折，是几大学派的共同之处。作者将权利理论作为其研究洛克的重心无疑是想直接切入洛克思想的核心，解读现代权利理论在洛克笔下得以发端的思想史内涵。

西方传统自由派学者对洛克的研究是较为粗糙的。他们对于相关文本的处理显得有些漫不经心，将洛克思想中的多处紧张关系简单地归为论证不融贯。从20世纪中期开始，西方学界陆续出现了对洛克的深入研究。其中影响较为深远的是：施特劳斯1952年的《自然权利与历史》一书[①]和《洛克的自然权利学说》一文[②]以及1958年的《对洛克自然法学说的一个批判性评注》一文[③]；麦克弗森1962年的《占有性的个人主义》一书[④]中对洛克的马克思主义式的解读；拉斯莱

① 〔美〕列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店2006年版。

② Leo Strauss, “On Locke's Doctrine of Natural Right”, *The Philosophical Review*, Vol. 61, No. 4 (Oct. 1952).

③ Leo Strauss, “Critical Note: Locke's Doctrine of Natural Law”, *The American Political Science Review*, Vol. 52, No. 2 (Jun., 1958).

④ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.

特1960年编辑出版的《政府论》注释版[①]以及邓恩1969年的《洛克的政治思想》一书[②]。三个学派的研究前后相继，形成了一定的规模。施特劳斯学派的后继者有扎克特(Michael P. Zuckert)和格兰特(Ruth W. Grant)；马克思主义派的后继者有伍德(Neal Wood)；剑桥学派的后继者有塔利(James Tully)和马歇尔(John Marshall)。

相比较而言，马克思主义派的解读较为单薄并遭到了剑桥学派多次致命的批判。施特劳斯学派和剑桥学派之争可以说代表了西方洛克研究的最高水平。鉴于此，霍伟岸博士在《洛克权利理论研究》一书的第一章和第二章分别详细阐述了这两派的主要观点、基本论证逻辑和学派接续的脉络，而且作者还深入到两派的思想史方法论中，对施特劳斯学派的"隐微主义"和剑桥学派的"智识语境主义"进行了深入剖析。这一精彩的分析让我们了解了两派不同的观点和问题意识，显示出作者扎实的思想史功底。更为可贵的是，作者对两派的解读都做出了一定的反思，提出了双方所存在的缺陷以及派别之争的局限性。

在此基础上，作者开始进入洛克的学说本身。作者试图以权利为主线来贯通地把握洛克的整个学说和思想历程，所以接下来的五章一方面遵循洛克的写作年代逐一分析洛克的权利理论在其早期、中期和晚期著作中的发展；另一方面，作者将权利与自然法、政治合法性、反抗权等几个核心概念进行关联，从而为我们展现了洛克学说的主要内容。这样一种安排既顾及了洛克个人思想发展的历程，又凸显了洛克学说中几个主要组成部分之间的内在联系。

此书的第三章"洛克权利思想的发展"是全书篇幅最长、涉及文本最多的一章。作者将此作为自己立论部分的第一章的目的是，从洛克个人思想发展的历程中为全书提炼出一个主题，即权利理论。洛克究竟是如何一步步发展出他的权利理论的呢？在作者看来，洛克在1660—1663年的《政府短论两篇》[③]中所持的是一种绝对王权主义，但是其中的一些论证和观点已经包含了其后来的权利理论的因素。在同一时期的《论自然法》[④]中，洛克的权利思想就更为凸显了。洛克提出了一种"作为特权的权利"。在1667年的《论宽容》[⑤]中，一种普遍权利思想的萌芽已经出现在洛克的论述中。到了其成熟期的《政府论》和《宽容书

---

① *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988.

② John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969.

③ John Locke, "The First Tract on Government", "The Second Tract on Government," in *Political Essays/ Locke*, edited by Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

④ John Locke, "Essays on the Law of Nature", in *Political Essays/ Locke*, edited by Mark Goldie, Cambridge University Press 1997。

⑤ John Locke, "An Essay on Toleration," in *Political Essays/ Locke*, edited by Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

简》,洛克终于将普遍权利理论打造为他的整个政治秩序学说的基石。此章的重点显然是洛克 17 世纪 70 年代的三个文本。这三个文本是 lovelace 手稿中的重要内容。通过对这几个文本的梳理与分析,作者将这个几乎不为人所知的早期洛克的思想原貌呈现于读者面前。虽然西方学界对此处的相关问题已进行了一定的研究,但是霍伟岸从权利这一概念来统领洛克的早期作品,还是非常具有独创性的。

在《政府短论两篇》中,洛克自己并没有明确地从权利的角度来设置自己的论证。《政府短论两篇》是论战性的,其主要目的是反驳以下主张:基督教徒可以凭借良心之法来对抗政府的法律。洛克反驳的根据是神法(神圣实定法和自然法)、人法、兄弟法和自修法(良心之法和约定之法)这样一个律法等级分类说。根据这一分类说,洛克指出:"在神法对人的行动所设置的界限之外就是官长的权威开始的地方。所有被神法归为不予决定和无关紧要的事都隶属于政治权力。"[①]洛克反驳的最终理由其实是:良心之法的主张将化解任何性质的世俗政治权威,不利于国家稳定。作者将此归为一种与"权利论"相对的"结果论"。由于洛克所谈的无关紧要之事包含了宗教性的和政治性的事物,所以作者由此而推论:洛克的主张是"公共权力必须高于个人权利""个人的一切外在活动都要受到公共权力的限制"[②]。这一推论没有什么问题,但更准确地说,洛克并没有直接从权利的角度来分析相关问题。他甚至没有为权利、公共权力确立一个明确的含义。[③]

《论自然法》是目前我们所知的唯一一个洛克分析自然法概念的文本。从《论自然法》中可以看出,洛克清楚地意识到澄清自然法问题对于政治问题的至关重要性。如霍伟岸博士所言,根本原因是因为在洛克那里,"自然法是一切义务的来源"(第 110 页)。此时,洛克主要是从对"法"的认识论问题和"法"的约束力问题两个方面来分析自然法。作者对此总结道:"洛克此时认为政治秩序是建立在服从义务而不是自由权利的基础上的,权利在这种秩序的建构和维系中的作用远远不如义务更为重要"(第 111 页)。的确,洛克此时谈及的自然法并没有与权利有任何实质性的联系。洛克仍然没有形成一个成熟的权利概念。尽管如

---

① *Political Essays/ Locke*, edited by Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 67.

② 霍伟岸:《洛克权利理论研究》,北京:法律出版社 2011 年版,第 104 页。以下对此书的引用,只在引文后标明页码。

③ 如艾布拉姆斯在为《政府短论两篇》所做的导论中所言,"对于洛克来说,复辟时期的问题不是关于某个统治者的问题,也不是自由性与权威主义性价值之间的对立,而仅仅是需要秩序还是不需要秩序"。Philip Abrams, "Introduction", in John locke, *Two Tracts on Government*, Cambridge University Press, 1967, p. 58.

此，作者认为，洛克一段话向我们传递了他的权利思想“非常多有用的信息”，表明洛克有一种“作为特权的权利”的概念（第 112 页）。这段话是：“没有人能够使我们有义务或约束我们做某事，除非他对我们有权利（right）和权力（power）；的确，当他命令他希望应当被做或不应当被做的事情时，他只是在运用他的权利。因此那个义务源自于任何上级对我们和我们的行动的支配权和命令，就我们要服从一个人而言，我们就在这种程度上背负了一种义务。”（第 112 页）作者认为这段话说明洛克持有这样一种观点：上级对下级不受制约的特权这样一种权利是政治秩序的基础。笔者认为，这个推论是值得商榷的。此段文字中的“right”翻译为“正当”或“正当的要求”更为恰当；而 power 翻译为“惩罚的力量”更为恰当。两者是一项自然义务成立的必要条件。洛克此处是一般意义上谈自然法义务成立的条件。他要反驳的观点是：自然法的根基在于一个人的自我保存。洛克的确是为了澄清政治问题而在谈自然法问题，但是他想说明的是：实定法意义上的政治义务和法律义务必须以一个严格的自然法为基础（即一个道德基础）。但是，这个道德基础具体是什么，它的尺度是什么，洛克并没有详加分析。而我们知道，洛克后来在《政府论》中将这个道德基础放在了人的权利上。作者在这里直接将“right”引申为“政治权力”和封建性的“政治特权”恐有不妥。

《政府短论两篇》较为笼统，许多概念缺乏进一步的论证，而《论宽容》则为《政府短论两篇》中的疑难点做了更为具体的分析。这个分析主要是借助于对三种人类的意见和行为以及相应的官长权力之界限的区分。霍伟岸博士通过分析指出，在《论宽容》中“洛克只有在论证臣民的第一类观念与行动上的‘绝对而普遍的宽容权’时运用了权利论的逻辑（但也只是在这个论证的第二部分才运用了权利论的逻辑，其第一部分仍然是结果论的逻辑），此外都是结果论的论证。”但是，这个“绝对而普遍的宽容权”可以被看做是洛克的普遍权利理论的萌芽。（第 125 页）作者的这个结论颇有新意，但这个萌芽究竟是什么性质的萌芽呢？这个萌芽并不是一个可直接进一步发展的萌芽，因为洛克在这里并没有为一种权利概念及其自足性提供证成。即使是涉及纯粹的思辨性意见方面（作者认为洛克在这个方面持有一种权利论），洛克为宽容辩护的理由主要是：“思辨性的意见不会使我与他人的交流产生偏见，也不影响我作为任何社会成员所应做的事情”[①]。这个辩护仅仅是一个实践性的辩护，即这种意见仅关涉个人救赎，是完全私人性，不对社会有任何影响。笔者觉得它仍然属于作者所说的“结果论”论证。

---

① *Political Essays/ Locke*, p. 137.

《政府短论两篇》《论宽容》和《宽容书简》针对的是同一个问题：宗教宽容和良心自由的性质和限度。最终，一种有充分论证基础的宽容权理论被逐步确立起来。如作者所言，早期的洛克并没有提出一种真正的权利论。但是，洛克似乎有一些关于权利的论断，比较突出的是一种宽容权。此外，洛克的论述中似乎暗含着一种臣民财产必须得到保障的权利。依先后顺序来看，洛克起初仅仅在一个传统的法律分类说中来寻找答案。后来他发现宽容权问题无法在纯粹宗教层面上得到解决，必须借助于一种明确的政治学说来回答以下这些核心问题：什么是文明社会，什么是公共福利及其与臣民的个人权益的关系如何。《政府短论两篇》和《论宽容》对这些问题没有给予正面的回答。《宽容书简》最后之所以能提出一个明确的方案，正是因为《政府论》为这些问题提供了一个回答。宗教宽容及其背后的政治和神学问题其实是洛克一直倍加关注的问题。① 对这个问题的思考促使洛克提出了以一种权利理论为基础的政治学说。② 通过作者对洛克早期著作的全面考察，我们能够更全面地了解一种现代权利理论之所以在洛克笔下得以被阐发的思想背景和历史背景。

《洛克权利理论研究》一书的第四章到第七章是按照《政府论下篇》的逻辑结构来进行的，即从自然法、自然状态、自然法的执行权到财产权问题，再到政治合法性问题，最后到反抗权问题。虽然如此做法是为了照顾读者的阅读习惯，但作者显然不满足于对《政府论下篇》做一个具体的导读。作者在分析中加入了《论自然法》和《宽容书简》以及洛克的其他政治文献作为补充，并同时对洛克的表述进行了高度的提炼和分析。最重要的是，作者将权利理论作为主线对这些问题作了贯通的解读。在此部分中，最为重要的问题是作为一种财产权的自然权利的内涵问题。自然法、自然状态和自然法的执行权是此问题的内部问题。政治合法性和反抗权是对此问题的进一步推导。

西方学界通常将自然法作为分析洛克权利理论的切入点，一方面是因为自然法是一种传统学说，另一方面是因为洛克自己的论证似乎也是从自然法开始的。作者也采纳了这一进路，首先分析洛克在《论自然法》中如何从反驳传统学说并从正面为自己的学说立论。作者敏锐地发现，在洛克那里，自然法作为一种严格意义上的法，其实并不是人的自然倾向（更不是简单的自我保存），也不是人的天赋知识，而是一种特殊的社会法，一种保存社会意义下的自我保存。（第161页）。这种社会性不是习俗性的社会性，而是道德规范意义上的社会性。作

---

① 洛克生前的最后几部著作《保罗书信章句》(*A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*)、《二论宽容书》(*A Second Letter Concerning Toleration*)、《三论宽容书》(*A Third Letter For Toleration*)、《四论宽容书》(*A Fourth Letter For Toleration*)聚焦的仍然是这个问题。

② 当然，这并不是唯一的动机。另一个明显的动机是为了反驳父权主义的君权神授理论。

者接着指出，洛克对此的证明是不充分、不成功的。（第165—166页）其根本原因在于，洛克的哲学和基督教神学之间的冲突使得他无法按照传统自然法的方式来立论。

洛克是否在《论自然法》中对此问题提出了一种解决方法？作者认为洛克的解决方法是将自然法问题转化为自然权利问题。作者根据《论自然法》中洛克对自然法约束力的四种情况的区分，推导出两种自然权利。第一种是从“自然法的要求中派生出的自然权利”；第二种是由自然法的许可和人自身的存在论地位所派生出的自然权利。前者具有“客观性和强制性”；后者具有“主观性和选择性”（第170—171页）。根据这一解读，作者认为施特劳斯学派过于强调第二类自然权利，而剑桥学派又忽视了洛克的第二类自然权利。作者这个分析非常新颖，非常具有创见，但是在论证上稍显单薄。作者先是将第二种自然权利等同于洛克在《论自然法》中所言的“我们没有必须做的义务，但是一旦做了，就要遵循的规定”（第169页）。而后，作者又将此权利等同于洛克在《政府论下篇》中的“做自己高兴而又不妨害他人的事情的自由权”（第170页），并指出人选择自己的生活方式而不妨害他人的自然权利就属于这种权利。作者如果能对洛克的这两个主张以及这两个主张之间的关系做出更为详细的分析，将会使他的结论更具有说服力。

基于这一分析，作者进一步澄清了自然法的执行权的性质：“自然法的执行权是由自我保存和保存社会的基本自然法义务衍生出来的，属于第一类自然权利”（第174页）。这就解释了为何自然法的执行权是一种“社会性的”“公共性的”权利（力），从而能够成为政治权力的来源（第175—178页）。在对另一个重要概念——自然状态——的分析中，作者纠正了学界目前的简单化认识，将洛克的自然状态概念及其与战争状态之关系的复杂性充分呈现了出来，即“一种逻辑与历史的统一”（第178页）。作者深刻地指出：“自然状态不仅是过去时，而且是现在进行时，而且还是将来进行时”（第179页）。基于此，作者详细地分析了洛克的自然状态概念的多重含义以及洛克的用意。自然状态概念是近代政治哲学的一个基石，它从根本上反转了古代思想和基督教思想。国内不少研究者简单地将此概念化约为人性善恶之论。作者的分析无疑大大推进了研究的深度，但是我们仍然可以沿着作者的思路继续追问：这里的逻辑维度和历史维度是否有矛盾之处？自然状态的这两个维度是否有特定的道德哲学和形而上学作为其支撑？

我们都知道，洛克权利理论的典范是财产权。也就是说，洛克是通过分析财产权问题来说明权利问题的。与此问题直接相关的就是著名的《政府论下篇》第五章“论财产权”。从格劳秀斯开始，财产问题成为了近代政治哲学的核心问题

之一。这是近代政治哲学的一个显著特征。作者首先为我们分析了这一现代学说在苏亚雷斯、格劳秀斯、普芬道夫、霍布斯、费尔默那里的不同版本,从而为我们说明了洛克的财产学说的"智识性背景"和理论任务:在"同意"之外为财产权另寻基础以回应费尔默对财产权的自然法基础的诘难,并发展出一套不同于之前的绝对主义国家学说的自由秩序学说。这一思想史梳理工作对读者了解洛克的理论意图和论证背景具有极大的帮助。

"论财产"一章是洛克将一种自然法学说转化为一种自然权利学说的关键,但是不同学派对这一转化的方式和内涵却给出了截然不同的解释。其中,施特劳斯学派的主要观点是,洛克的经验主义哲学使得传统的自然法学说难以为继,他最终将以自我保存为核心的自然权利作为了道德的首要原则。自然法只有通过自然权利才能得到证明。[①] 剑桥学派对施特劳斯的解读提出了异议。邓恩指出,虽然洛克在《论自然法》中提出的"理性——经验"的自然法认识论并不够清晰,洛克没有解决"将此认识论上的机械主义与一个稳固的伦理学的神学保证相结合的问题",但是这并不足以说明"洛克认为这两个模式的原则之间存在根本的矛盾",他仍然试图找到某种方式来调和两者。"创造者和被造物之间的关系"仍然是人类价值世界的基石。[②] 塔利在《财产权之辩:洛克及其对手》一书中接着邓恩的这个基本判断对洛克的财产权理论做了更为细致的解读。[③] 塔利的结论是,我们可以在洛克那里区分出自然权利(包括包含性权利和排他性权利)和约习性权利。虽然两种权利概念都是自然法的下位概念,但是由于自然与政治的二分,在政治层面上我们只能谈论一种约习性权利。由此,塔利将洛克的权利理论解读为了一种严格的自然法政治学说。两派的争论涉及洛克的劳动财产理论、货币与价值问题、自然法与财产权的关系等一系列问题。作者从洛克的文本及其历史背景等角度(如美洲问题、重商主义问题)条分缕析地为我们讲述了这些问题。

作者对施特劳斯学派和马克思主义派的解读基本上持批判态度,对塔利的研究持半接受半批判的态度。在劳动本体论问题上,作者借鉴了塔利的研究,将洛克的劳动财产学说与他在《人类理解论》中的人格(person)理论和制造物

① 〔美〕列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店2006年版。Leo Strauss, "On Locke's Doctrine of Natural Right", *The Philosophical Review*, Vol. 61, No. 4 (Oct. 1952). Leo Strauss, "Critical Note: Locke's Doctrine of Natural Law", *The American Political Science Review*, Vol. 52, No. 2 (Jun., 1958). Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, 1994, Part Three.

② John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969, p. 26.

③ James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, 1980.

(workmanship)理论做了结合。但是,作者认为塔利误读了几处关键文本(例如《政府论下篇》的第38、50段)。作者通过借鉴西蒙斯和沃尔德伦等人的最新研究重新解释了这些关键段落并指出,财产权相对于政治具有完全自足的地位甚至具有高位性。作者对此总结道:“财产权先于政府而存在,政府可以在自然法的基础上对公民的财产进行调节,但财产权并不依赖于国家的法律而存在”(第217页)。从总体上看,作者还是坚持一种自由主义式的立场。塔利的解读隐藏着的是个体与社会、自然与政治的一种对立,或者说两个无法完全融洽的问题,所以洛克的自然法被塔利解读为一种财产权的社会法。这样一来,财产权被转化为一种自然法的形式正义问题,而财产权的个人性或者说私人性便被大大降低了。作者显然认为塔利的这个解读走得太远了,太过于贴近共和主义和社群主义的立场。

洛克之所以常常被认为是现代权利理论的奠基者,主要的原因是他借助于一种独特的财产学说重新定义了人的本质和人与世界的关系,并通过权利语言将其表达出来。同样重要的是,洛克的权利理论最终确立了一种被后人称为宪政学说的理论。洛克的权利理论重新说明了政治权力的来源、目的和限度,这是他对现代政治理论的原创性贡献。国内对此问题其实已有不少研究,但仍有些粗糙,从而掩盖了《政府论下篇》后半部分的复杂性。作者在此方面做出了较大的贡献,他将这个问题概括为权利与政治合法性的三个方面的关系问题:一个是政治权力的特性,一个是政治社会的形成的合法途径,一个是合法的政治权力之原则。作者通过将政治权力与父亲对子女之权、丈夫对妻子之权、主人对奴仆之权、主人对奴隶之权进行比较,凸显了洛克所讲的政治权力的特定属性。接着,作者对洛克的同意学说做了极为详细的分析。虽然洛克的同意学说是《政府论下篇》后半部分一个要点,但洛克的提法甚是模糊,西方学界对此的争议较大。作者认为洛克的同意学说其实是一种证成政治义务的学说。通过细致入微的分析,作者阐述了洛克的同意学说中政治义务发生的五种情况,并从中得出结论:洛克“把每个人自由的明确同意当做成为一国公民的唯一途径,强调每个人的政治义务都是自己自由选择的结果”(第263页)。这一颇为自由主义式的结论显然比以往的简单处理[①]要丰富得多,也融贯得多。如果作者能够对学界的一些不同解读(特别是对“默示同意”的解读)做出正面的回应,那么他的结论将更具

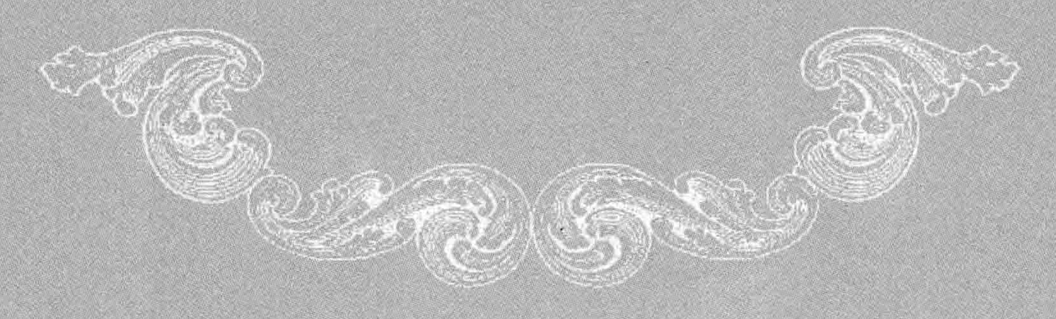
① 例如高夫和普兰曼纳兹的解读:J. W. Gough, *The Social Contract*, Oxford University Press, 1957; John Plamenatz, *Man and Society*, Longman Publishing Group, 1993。

有权威性。[①] 基于政治义务层面上的“最显著的个人主义的特征”，作者总结了洛克的反抗权理论区别于其他反抗权理论的特征，即“把反抗权授予每个个人”（第290页）。作者同时纠正了将洛克反抗权等同于一种简单的造反学说的片面理解。在作者看来，借助于一种自然权利理论，洛克的反抗权理论既为政治秩序的续存提供了一个完整的说明，又为政治预留了一个变革或革命的空间。这一复杂内涵的揭示无疑将促使我们重新思考洛克的革命学说以及自由主义政体的宪政革命问题。

---

① 例如以下研究者的解读：George Gale, "John Locke on Territoriality: An Unnoticed Aspect of the Second Treatise", *Political Theory*, Vol. 1, No. 4 (Nov., 1973); John Dunn, "Consent In the Political Theory of John Locke", *The Historical Journal*, X,2(1967); Julian H. Franklin, "Allegiance and Jurisdiction in Locke's Doctrine of Tacit Consent", *Political Theory*, Vol. 24, August 1996; Paul Russell, "Locke on Express and Tacit Consent: Misinterpretations and Inconsistencies", *Political Theory*, Vol. 14, No. 2 (May, 1986); 本人拙文:《洛克思想中的"默示同意"概念》,载《华东政法学院学报》2011年第2期。

· 书 海 撷 英 ·



〔美〕杰里·马勒:《保守主义》

(刘曙辉、张容南译,译林出版社 2010 年版)

杰里·马勒毕业于哥伦比亚大学,现任教于美国天主教大学历史系。本书选编了西方政治思想史上重要的保守主义思想家的文献,并提供了原始文献的历史背景和作者的思想简介。通过对休谟及至当前的保守主义思想家的重要思想做时间上的梳理以及对英、法、德、美等不同国家中保守主义特点的描述,作者阐释了保守主义不可避免的多样性及其中隐藏的共同特性。这关乎如何理解“保守主义”。保守主义所保守的内容显然经常随着时间、国家的变化而变化,但作者认为,事实上“存在一个可以识别的共同假设、倾向、论证、隐喻和实质承诺的格局,构成一种独特的社会政治分析的保守主义模式”,如对人类的不完美、理性的局限性的描述,对于制度、习俗、宗教的强调,以及它展现出的历史主义与特殊主义特征等,定义保守主义的困难也正在于此。同时,作者也对保守主义与正统进行了区分,认为保守主义具有“历史的功利主义”特点,此一节应为学人所重视。保守主义在政治思想中占有十分重要的地位,对于它的研究是长期而艰巨的任务,特别应当注意不要陷入国别和意识形态的沼泽之中,这也是作者对本书作用的定位。

〔英〕沃尔特·厄尔曼:《中世纪政治思想史》

(夏洞奇译,译林出版社 2011 年版)

本书收录于李强教授主编的西方政治思想译丛中,作者厄尔曼在剑桥大学从教 30 年,长期致力于对中世纪法律与政治思想的研究。欧洲的中世纪虽然被称为“黑暗的世纪”,但事实上无论是其对于现代世界的影响还是就其本身的意义来说,中世纪都是非常值得研究的。本书在厄尔曼的著述中属于总结性的作品,它系统地描述了中世纪“实践中的政治观念”,并试图展示现代政治概念与中世纪政治概念之间的连续性。在作者看来,中世纪的政治观念史基本上是原初权力属于神的自上而下的政府理论与原初权力属于人民或社会团体的自下而上的理论之间的斗争史,而其特点大致有二:其一,不是理论家和学者而是教宗、帝王们自己在其政治举措中塑造和运用了政治思想;其二,政治学与法学的密切联系——中世纪的法律就是应用的政治学说。尽管本书引起了许多争议和批评,但它在中世纪史研究中仍占有重要的学术地位。

〔法〕皮埃尔·马南:《民主的本性——托克维尔的政治哲学》

(崇明、倪玉珍译,华夏出版社 2011 年版)

一般认为,民主第一次有了正面的意义即出现在托克维尔的论述中,而托克维尔也是对于现代民主最早作出经典论述的思想家之一。他敏锐地观察到新兴的民主社会不可阻挡,高呼"对于一个全新的世界需要一门新政治科学"。本书的作者皮埃尔·马南毕业于巴黎高等师范学院,曾在法兰西学院做过雷蒙·阿隆的助手。本书旨在对于托克维尔的民主理论进行全面、细致的解读,其中约三分之一的内容是对托克维尔原文的引用。作者认为,托克维尔想要描述的是民主对人的形塑,民主社会中的"人"是一种"新的人的类型",它最大的特征在于身份的平等化。与民主制相对的是贵族制,其特点则恰好相反。托克维尔既阐明了民主的积极意义,也预言了其问题与危险,特别是关于"伟大"的消失和"多数人的暴政"。托克维尔对于民主的态度令人难以捉摸,一方面对于民主带来的平等抱有同情的欣慰,另一方面又对贵族怀有"乡愁",而他的描述又似乎极力体现"价值中立"。最终,作者为托克维尔下定义为一位"政治哲人",以区别于社会学家等,更与柏拉图意义上的"智术师"相对,此处需仔细地辨别、体会作者的意图,以便更好地把握托克维尔的思想。

〔美〕文森特·奥斯特罗姆:《民主的意义及民主制度的脆弱性——回应托克维尔的挑战》

(李梅译,陕西人民出版社 2011 年版)

文森特·奥斯特罗姆是美国著名政治学家、政治经济学家、行政学家和政策分析家,与其夫人埃莉诺·奥斯特罗姆(2009 年获诺贝尔经济学奖获得者)共同创立了美国印第安纳大学政治理论与政策分析研究所,其形成的多中心学派为美国公共选择学派重要的一支。顾名思义,本书想要探讨的主要是民主的意义与民主制度的脆弱性这两个方面的内容。"民主"一词往往指代不同的内容,或为"人民主权",或为"一人一票,多数统治"等。如果无法为民主下确切定义,至少可以追问:在民主社会中生活意味着什么?同时,民主社会有非常重要的条件,特别是公民精神,保持这种精神的困难本身就对民主构成了挑战,党派政治的横行、行政权力的极度扩张等更使这种挑战变得艰巨。事实上,托克维尔曾经提出过这个挑战:如何应对民主的专制、如何保持民主社会的活力。在本书中,作者通过自己已有的研究,结合阅读《论美国的民主》与《联邦党人文集》,试图回应这个挑战,探索"适合于民主社会的有关人类事物的科学"。

〔英〕昆廷·斯金纳:《霍布斯与共和主义自由》

(管可秾译,上海三联书店 2011 年版)

昆廷·斯金纳,剑桥学派的开创者之一,也是当代史学界的领挈人物之一,其研究方向是欧洲早期现代思想史,包括马基雅维利、弥尔顿、哈林顿等,特别是霍布斯。另著有《近代政治思想的基础》《马基雅维利》《霍布斯哲学中的理性与修辞》《政治的视界》等书。在本书中,作者对人类自由之性质的两种对立理论进行了比较研究,一种是古罗马公共生活的传统,在早期现代十分流行,被作者定义为"新罗马(neo-Roman)自由",亦即本文所述的"共和主义自由",而这种自由观最可畏的敌手霍布斯则创立了另一套自由观,在《利维坦》这部堪称用英语写就的最伟大的政治哲学著作中,这种自由观被清晰地表达出来。然而这种自由观并非如常人所述,始终贯穿于霍布斯的著作中而无多大变化。事实上,作者的研究表明:依托于英国内战期间他与激进的议会派论辩的语境,在《法的原理》《论公民》《利维坦》中霍布斯的自由观发生了实质性的转变。斯金纳的基本预设是:哪怕是最抽象的政治理论著作,也绝不可能超然于当时的战斗之外,这清晰地体现了剑桥学派"语境主义"的方法论。如作者所言,且看霍布斯的论述"对时代构成怎么一种干预,在他平静的论说的欺骗性表象之下,潜藏着怎样波涛汹涌的辩论之道。"

〔英〕托马斯·卡莱尔:《文明的忧思》

(郭凤彩译、金紫校订,金城出版社 2011 年版)

托马斯·卡莱尔,19 世纪英国文坛巨擘,浪漫主义在英国的代言人,著有《席勒传》《法国大革命》《英雄与英雄崇拜》等,其思想在维多利亚时代十分有影响。卡莱尔最为著名的是其英雄史观,他认为世界上有六类英雄,其共同的品质是真诚与沉默,而世界历史就是这些伟人的历史。在本书中此种英雄史观亦贯彻始终。本书英文原名为 *Past and Future*,直译应是过去与未来。卡莱尔的文笔辛辣讽刺,他剖析了英国当时的社会问题:拜金主义、物欲横流、道德与责任的严重沦丧,整个国家将上帝遗忘,而只被金钱所支配。对于大英帝国这个"日不落帝国"的衰落乃至整个人类文明的衰落,卡莱尔感到忧思。他呼唤良知、爱心、真诚、正直、道德、责任,更重要的是,呼唤英雄人物的力挽狂澜。作者对于英国当时现实问题的思考与批判值得读者深思,甚至在当今世界的语境中亦不乏重要意义。

〔法〕菲利普·内莫:《民主与城邦的衰落——古希腊政治思想史讲稿》
《罗马法与帝国的遗产——古罗马政治思想史讲稿》
《教会法与神圣罗马帝国的兴衰——中世纪政治思想史讲稿》

(张竝译,华东师范大学出版社 2011 年版)

内莫是法国当代知名政治学思想史专家,毕业于法国圣克鲁高师,现任巴黎高等商学院—欧洲管理学院教授,著有《什么是西方》《欧洲自由主义史》《近代政治思想史》《古典与中世纪政治思想史》。《古典与中世纪政治思想史》的三卷即为要介绍的这三本书,它们原为教学讲义。2011 年 11 月,内莫教授来北大讲述了西方文明的五个起源:古希腊城邦、罗马法、基督教道德、教皇革命以及多元主义与民主,《古典与中世纪政治思想史》就详细地论述了前四个起源。作者以思想的历史发展背景为重点,阐述了古希腊、古罗马、中世纪思想的特点。全书的思路保持一致,内容深入浅出,具有很高的参考价值。

〔美〕安娜·玛丽·史密斯:《拉克劳与墨菲——激进民主的想象》

(付琼译,江苏人民出版社 2011 年版)

作者是美国当代著名政治理论家,也是一位活跃的女权主义者,任教于康奈尔大学。拉克劳与墨菲是作者的两位老师,在 20 世纪八九十年代全球发生大量特殊意义事件的背景下,二人合著了《霸权与社会主义战略》,提出了自称“后马克思主义”的激进民主政治理论。激进民主的宗旨是包容多元差异,尊重个人自由,反对一切支配形式,消灭剥削和压迫,而想象指理想境界。他们反对自由主义民主,又试图修改基于马克思主义的社会主义民主,加之其激进的形式,故引起了学界很多争议。作者对于二人的观点进行了仔细的梳理与批判性介绍,并证明拉克劳与墨菲的著作为“激进民主多元主义”理论做出的开创性贡献,以及对于马克思主义传统的反本质主义介入的领先性。本书中采取大量的对比研究,利于准确、深入的理解“后马克思主义”,同时可以激发读者思考各种形态的民主及其利弊。

〔英〕梅特兰:《英格兰宪政史》

(李红海译,中国政法大学出版社 2010 年版)

梅特兰是英国著名法学家、历史学家,为剑桥大学英国法教授,著有《格劳塞斯特刑事诉讼》《高等法院法官与警察》《末日裁判书及其他》等,本书是梅特兰 1887 年至 1888 年在剑桥大学的讲义整理而成。作者分别以爱德华一世、亨利七世、詹姆士一世、威廉三世的驾崩时间为间隔,将英格兰公法划分为五个阶段,详尽地展示了英格兰宪政的全貌,其中包含许多原创性的观点。书中内容丰富:议会、国王、政府、司法、地产、财政、军队等等,几乎无所不包。值得一提的是,作者与英国著名法学家戴雪相互赞赏,而本书与戴雪的名作《英宪精义》也颇具可

比性。相对来说，本书更口语化与大众化，并有大量的背景性知识，适合作为学习英国宪法的入门书参阅，读者可以轻松地一享大家风采。更重要的是，英国宪政被如此多的思想家们推崇，足见其值得深思与效仿的地方。而英国宪政中的许多重要特点尤其是强调惯例、良心等，则似乎对于中国并不陌生。

〔英〕霍布斯：《法律要义：自然法与民约法》

（张书友译，中国法制出版社2010年版）

霍布斯是英国伟大的思想家，其学说为近代西方政治哲学的发展奠定了根基。本书是霍布斯的第一部力作，为《哲学原理》第二、三卷的初稿，又与《利维坦》的前两部分呼应，堪称霍布斯学说的精要。本书涵盖两部分，分别叙述了自然法与民约法（实在法）。霍布斯的自然法与之前的阿奎那、之后的洛克等哲人的自然法学说并不相同，他不认为自然法是在民约法之上的高级法，而这正是现代法律实证主义的基石。霍布斯还强调了法律的规范性、形式性。可以说，霍布斯是一位在自然法和法律实证主义之间的"自然法学家"。值得一提的是，本书的两篇附录分别论述了霍布斯与休谟和边沁的关系，需学人特别注意。霍布斯的学说博大精深，对于理解现代国家的政治、法律以及"人"有至关重要的意义。本书的翻译半文半白，独具特色，读来颇有趣味。

〔美〕戈登·S.伍德：《美国革命的激进主义》

（傅国英译，商务印书馆2011年版）

戈登·S.伍德被誉为"美国开国史研究第一人"，另有著作 *The Creation of the American Republic*，*The Rising Glory of America*，*Empire of Liberty* 等，均未翻译成中文，其导师是在美国早期史研究中独树一帜的伯纳德·贝林。作者认为美国的自由、民主并非先天因素造就，而是美国革命带来的。不同于法国、俄国等国家的革命是由于经济、社会矛盾引起，最终造成了流血牺牲甚至独裁、恐怖，美国革命具有另一种激进主义涵义，它表现在"把普通人平凡的行为作为社会的基础"，大众每日渴望挣钱去追求现时的幸福成为了新的社会黏合剂。美国革命让美国从一个文明边缘的等级制殖民地变成了共和制国家，它摧毁了千年以来的贵族统治，使得真正的民主社会得以实现。因此，美国社会的变化以及人与人社会关系的决定性变化，使得美国革命与任何其他革命一样具有社会性和激进性。全书分为三编：君主制、共和制、民主制，详尽介绍了1776年前后美国革命对政治、经济、社会的影响，为美国开国史研究中一部里程碑式的力作。

谢惠媛：《善恶抉择——马基雅维里政治道德思想研究》

（北京大学出版社2011年版）

谢惠媛，清华大学博士，现任教于北京航空航天大学，本书是在其博士论文的基础上修改而成的。马基雅维利是政治学理论研究永远无法回避的伟大思想

家，数百年来对其研究的成果无论在数量上，还是在解释的多面上都十分惊人，正如克罗齐所说，马基雅维利是一个“永远解不开的谜”，其思想的深刻性与复杂性影响了整个西方文明。全书分为六章，着重研究马基雅维利思想中“政治与道德”这个核心主题，阐释他对于古典政治哲学的背离与现代政治哲学的开启，并以“政治脏手”为切入点，探讨马基雅维利的现代意义。作者思考马基雅维利意义上的 virtù，并进一步探讨了政治与道德的关系。

〔英〕迈克尔·奥克肖特：《政治思想史》

（特里·那尔丁、卢克·奥沙利文编，秦传安译，上海财经大学出版社 2012 年版）

奥克肖特是 20 世纪著名的政治思想家，被认为保守主义思想的重要代表，先后于剑桥大学、德国图宾根大学、马堡大学学习历史。本书由他在伦敦政治经济学院(LSE)给本科生上“政治思想史”课程的讲稿编辑而成。奥克肖特认为政治活动与政治理论之间存在区别，他重视政治思想的语境甚于经典文本，并强调政治及其语境都具有不连续性。本书涉及了四个独特的语境：古希腊人、古罗马人、中世纪欧洲人、现代欧洲人的政治经验，它们是一个个“值得铭记的片段”。这本著作易于理解而含义丰富，体现了奥克肖特政治思想的特点。

〔美〕威廉·H. 布兰查德：《卢梭与反叛精神——一项心理学研究》

（王英译，中央编译出版社 2012 年版）

布兰查德，美国心理学家，曾在南加州大学心理学系从事临床心理学研究。本书是一本“心理传记学”的著作，致力于对卢梭和他的政治理论的心理分析。作者追溯了卢梭童年的成长轨迹，呈现他成年个性的道德基础，并由此揭示了他的心理，特别是反叛精神，怎样影响了他的政治思想。布兰查德试图修正人们关于卢梭的种种误解，通过对卢梭的生平与他所处的环境的描述，让读者能够感卢梭之所受。同时，作者尽量避免使用心理分析的术语，使得本书清晰流畅，生动形象，为理解卢梭提供了有价值的帮助。

〔美〕詹姆斯·罗德之：《柏拉图的政治理论，以及施特劳斯与沃格林的阐释》

（张新刚译，上海三联书店 2012 年版）

詹姆斯·罗德之，美国马凯大学政治学系荣休教授，知名柏拉图研究者。著有《爱欲、智慧与沉默：柏拉图的爱与对话》等。2007 年作者来北京大学做了八次讲座，本书即为讲稿编辑翻译而成。作者简要讲述了柏拉图政治理论，并讨论了施特劳斯与沃格林对柏拉图的阐释。通过这些解读，作者试图还原柏拉图的思想的原貌，并纠正对其的误读。作者本人深受沃格林影响，对柏拉图的思想有自己独特的见解。

〔美〕埃利斯·桑多兹:《沃格林革命——传记性引论(第二版)》

(徐志跃译,上海三联书店 2012 年版)

桑多兹是路易斯安那大学的终身特聘教授,他创建了并领导着"沃格林协会",是三十四卷《沃格林全集》的总主编。作者本人在沃格林的指导下完成博士论文,是沃格林在慕尼黑大学的学生。本书为沃格林思想提供一般性引介,并突出其思想的革命性。其重要组成部分为沃格林的"自传性回忆录"。作者首先展现了沃格林 1938 年前各阶段的视界,然后又分 1952、1957、1966 和 1981 年四个时间节点,展现了沃格林在同一问题上的眼界的扩大以及视界的变化。沃格林对现代世界"诺斯替主义"的诊断,始终具有重大意义,他所引领的知识革命,并不意味着某种原创性的新的学说,而是去探索"根本的"问题,其结果恰恰是回到我们开始之处,是"有学问的非原创"。

〔英〕玛格丽特·卡诺凡:《阿伦特政治思想再释》

(陈高华译,人民出版社 2012 年版)

卡诺凡毕业于剑桥大学,是一位重要的阿伦特研究专家。由于多种原因,阿伦特的思想非常容易遭到误解。在本书中,她试图修正学者们对阿伦特思想的解读,并对阿伦特提出异于她之前的全新的解释。作者以《极权主义的起源》为起点,描绘出阿伦特众多著作和思想之间的思想链,揭示了阿伦特持续关注的最深刻的问题。在这个过程中,她精彩地展现了阿伦特思想的原创性、复杂性、深刻性,从而表明了一个事实:阿伦特是 20 世纪最重要的政治思想家之一。

(黄子龙　撰)

[General Information]
书名=民主与现代社会＝DEMOCRACY AND MODERN SOCIETY
作者=李强主编
页数=327
SS号=13607929
DX号=
出版日期=2014.08
出版社=北京大学出版社